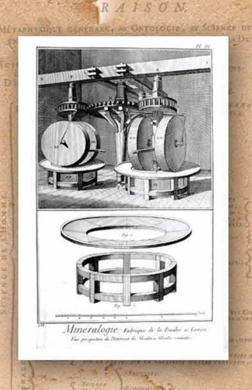
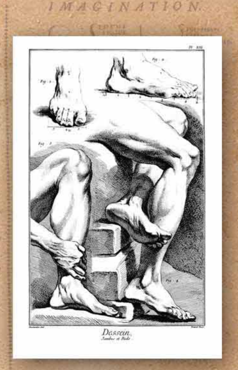
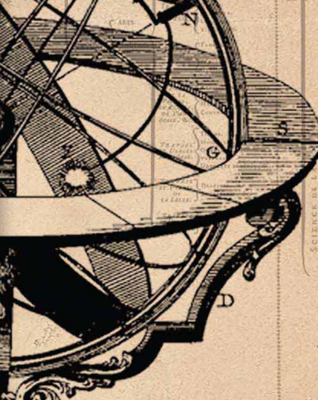
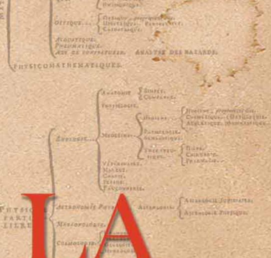
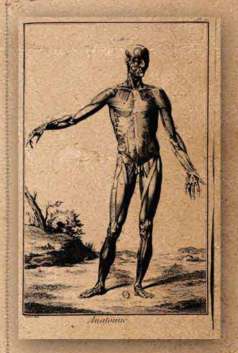












LA ILUSTRACIÓN

Dorinda Outram





historia

traducción de
VICTORIA SCHUSSHEIM

LA ILUSTRACIÓN

por
DORINDA OUTRAM





siglo xxi editores, s.a. de c.v.
CERRO DEL AGUA 248, ROMERO DE TERREROS, 04310, MÉXICO, D.F.

siglo xxi editores, s.a.
GUATEMALA 4824, C1425BUP, BUENOS AIRES, ARGENTINA

siglo xxi de españa editores, s.a.
MENÉNDEZ PIDAL 3 BIS, 28036, MADRID, ESPAÑA

B802
O8718
2009 Outram, Dorinda
La Ilustración / por Dorinda Outram ; traducción de Victoria Schussheim. — México : Siglo XXI, 2009.
215 p. — (Historia)
Traducción de: *The Enlightenment.*

ISBN-13: 978-607-03-0053-0

1. Ilustración. 2. Europa – Vida intelectual – Siglo XVIII.
I. Schussheim, Victoria, tr.. II. t. III. Ser.



primera edición en español, 2009

isbn 978-607-03-0053-0

título original: *the enlightenment*

impreso en impresora gráfica hernández
capuchinas 378
col. evolución
57700 estado de méxico

Para Dr. L.

1. ¿QUÉ ES LA ILUSTRACIÓN?

Llegará el momento en que el sol brillará sólo sobre hombres libres que no tengan otro amo que su razón.

CONDORCET

La Ilustración se ha definido de muchas formas diferentes. Incluso en el siglo XVIII sus contemporáneos tenían muy claro que, cuando un italiano llamaba a este movimiento de ideas *Illuminismo*, quería decir algo diferente de lo que decía el término *Lumières* que habría usado un amigo suyo en Francia, o diferente de la corriente del *Aufklärung* en los estados alemanes. Con tal diversidad, no es raro que en 1783 el periódico *Berlinische Monatsschrift* hiciese un concurso para premiar la mejor respuesta a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?". Grandes pensadores enviaron ensayos al *Monatsschrift*. Para el filósofo judío Moses Mendelssohn (1729-1786), "Ilustración" se refería a un proceso, aún incompleto, de educación en el uso de la razón, que debería estar abierto a todos. Por ello, Mendelssohn apoyaba el movimiento de la "filosofía popular", que procuraba difundir las ideas de la Ilustración entre las clases sociales más bajas. Otros competidores proponían ideas muy diferentes, y en muchas ocasiones insistían en que la estética era lo que definía a la Ilustración. Estos ensayos pueden leerse como un compendio de los diversos significados que se habían adjudicado a esta palabra hacia finales del siglo.

El filósofo prusiano Immanuel Kant (1724-1804) también participó en el certamen. En un ensayo hoy famoso, aunque muchas veces malinterpretado, escribió acerca de las maneras aparentemente paradójicas en las que la Ilustración debería funcionar en el mundo. Kant pensaba que el uso de la razón tenía que desarrollarse lo más posible. No obstante, era muy consciente de que el desarrollo irrestricto de la razón, si se lo llevaba demasiado lejos, sin cuestionamientos o redefiniciones que limitaran su sentido vigente, podría disolver el orden social, político y económico hasta llegar al caos. Pero, por otro lado, también era capaz de entenderlo de forma mucho más positiva. La Ilustración es también, como dijo en una frase muy citada, "la libe-

ración del hombre de la inmadurez en la que incurre por sí mismo", por medio del uso de la razón y sin la guía de los demás. El antiguo dicho *"Sapere aude"* ("Atrévete a saber") era, como lo proclamaba Kant al principio de su ensayo, el lema de la Ilustración.

No obstante, el conocimiento adquirido por medio de esa audacia podía no ser todo igual. Kant ofrecía en su ensayo tantas interpretaciones diferentes de la Ilustración que sus contemporáneos lo veían muchas veces como una sátira de sus significados y usos en el reino de Prusia, cuyo rey, Federico II, replicaba en su propia persona todos los sentidos contradictorios de la Ilustración presentes en el ensayo de Kant. Federico se consideraba "ilustrado", y hasta se veía como filósofo. Se ocupaba personalmente de la Academia de Ciencias de Berlín, pero también le interesaba mantener el poder sobre la opinión pública y sobre la controversia religiosa. Como señaló Kant, reflejando esa ambigüedad:

> El uso público de la razón del hombre siempre debe ser libre, y es lo único que puede traer la Ilustración entre los seres humanos; el uso privado de la razón puede estar con frecuencia gravemente restringido.

En lo que Kant designa como esfera pública, espacio en el cual la gente está eximida de las obligaciones de su llamado, los sujetos son libres de escribir o hablar críticamente. En lo que denomina esfera privada, los sujetos tienen el verdadero deber de controlar la expresión de juicios políticos contrarios, en pro de sustentar la voluntad del gobernante y minimizar la posibilidad de que estalle el caos. El cura no debe criticar al obispo ni el soldado a su oficial superior, aunque sus órdenes parezcan absurdas. Pero en lo que ahora llamaríamos la vida privada son libres de decir lo que les plazca.

Kant plantea así, en otras palabras, el mismo problema que aparecía en el ensayo de Mendelssohn: ¿Qué pasa si los hombres piensan sin límites? ¿Tendrá necesariamente ese pensamiento un resultado positivo? Kant deja clara su irritación con los que veían a la Ilustración como un progreso sin complicaciones hacia el logro del cambio social y político racional. Para él estaba claro que la Ilustración era un proceso, no un proyecto ya concluido, y que estaba lleno de ambigüedades, peligros, problemas y contradicciones. Por lo tanto, incluso para los contemporáneos era muy difícil definir la Ilustración. Para hombres como Immanuel Kant, aunque muchos pudieran no estar de acuerdo, parecía presentarse más como una serie de procesos y

problemas que como una lista de proyectos intelectuales de rápida y precisa solución.

Resulta útil seguir la dirección que este filósofo plantea y pensar la Ilustración como una serie de problemas y debates entrelazados y, en ocasiones, en conflicto; problemas y debates que afectaron el funcionamiento de la Ilustración, no sólo en Europa sino también en el resto del mundo. Estas percepciones se incorporarán en este libro. Nuestra presentación de la Ilustración considera este movimiento como un grupo de cápsulas o puntos de inflexión en los cuales los proyectos intelectuales cambiaron a la sociedad y al gobierno en el mundo entero.

Sin embargo, ésta es una interpretación nueva. Hasta hace muy poco tiempo era normal entenderla como un movimiento unitario, en última instancia, como si existiese una entidad llamada *la* Ilustración. Según esta versión, era el deseo de que los asuntos humanos se guiasen por la racionalidad, más que por la fe, la superstición o la revelación; una visión del mundo basada en la ciencia y no en la tradición. En esta interpretación, la Ilustración, a pesar de sus aspiraciones universales, fue en gran medida algo que ocurrió en Francia. Las actitudes francesas se consideraban típicas. Sin embargo, la hostilidad de pensadores como Voltaire y Diderot hacia la iglesia católica era muy diferente del profundo interés por las cuestiones teológicas que mostraron pensadores alemanes tales como Christian Wolff y Leibniz. El cuestionamiento del poder real y eclesiástico, que tan común era entre los pensadores de la Ilustración francesa, como Diderot o Voltaire, antes del decenio de 1790 encontró poco eco en Alemania, donde se había desarrollado una ciencia cabal de la administración denominada *Cameralwissenschaft,* basada en la ley natural y el interés en el bien común. También fue típico de este enfoque que la Ilustración se presentase como si estuviese delimitada por la filosofía. La principal síntesis de la Ilustración anterior a la segunda guerra, *La filosofía de la Ilustración,* de Ernst Cassirer, la definía como un periodo circunscrito por la vida de dos filósofos: Gottfried Wilhelm Leibniz e Immanuel Kant. El hecho de que estuviese enmarcada de esa forma por movimientos filosóficos implicaba también que era apolítica. En la actualidad, las interpretaciones son muy diferentes, ya que ven ese movimiento mucho más cercano a la historia general, y se preocupan por sus manifestaciones más allá de la obra de los principales pensadores de Europa occidental, y especialmente de Francia.

Las opiniones de Cassirer sobre la Ilustración se reprodujeron en gran medida en la principal síntesis del periodo posterior a la segunda guerra. La obra en dos volúmenes de Peter Gay, *The rise of modern paganism* [*El origen del paganismo moderno*] y *The Science of Freedom* [*La ciencia de la libertad*], contiene sus definiciones acerca de la Ilustración. Igual que Cassirer, la plantea como una unidad, y determina su cronología en términos de las vidas de los grandes pensadores. Para Gay, la primera etapa de la Ilustración fue la de Voltaire, la segunda, la de Denis Diderot, D'Alembert y Jean-Jacques Rousseau; la Ilustración tardía se limita a las vidas de Lessing y Kant. Gay afirma que el programa de la Ilustración fue de hostilidad a la religión y búsqueda de libertad y progreso, alcanzados por medio del uso crítico de la razón, que permitía cambiar la relación del hombre consigo mismo y con la sociedad. Considera a la Ilustración como un programa de reforma liberal, y se ocupa menos de autores como Rousseau, cuyas obras no pueden adaptarse fácilmente a ese molde.

No obstante, Gay fue también uno de los primeros en vincular las colonias norteamericanas de Inglaterra, y más tarde la República de América, con la Ilustración. Gay analiza al inventor, estadista e impresor norteamericano Benjamín Franklin, y al tercer presidente de los Estados Unidos, Thomas Jefferson, y sostiene que la Declaración de Independencia del 4 de julio de 1776, y en particular su compromiso con "la vida, la libertad y la búsqueda de la felicidad", eran el cumplimiento de programas del Iluminismo. Su trabajo reconoce, así, que la Ilustración había encontrado un espacio fuera de Europa occidental.

La síntesis de Gay dominó el decenio de 1960. Pero en el decenio siguiente adquirieron relevancia otras líneas de análisis, que destacaban una imagen mucho más completa de la Ilustración fuera de Europa. *The Enlightenment in America* [*La Ilustración en Estados Unidos*], el libro de 1976 de H. F. May, fue el primer tratamiento plenamente moderno de este tema; le siguió *The Ibero-American Enlightenment* [*La Ilustración iberoamericana*], el trabajo de A. Owen Aldridge sobre la Ilustración en las colonias españolas de América, publicado en 1971. Ambas obras hicieron imposible seguir entendiendo a la Ilustración como un fenómeno unificado o, al menos, que no se vio afectado por la ubicación geográfica. Aldridge, en particular, señaló las dificultades de aplicar ideas estándar de la Ilustración a las sociedades coloniales que vivían de acuerdo con modelos europeos pero estaban rodeadas por culturas en gran medida inconmensurablemente indígenas.



1. El frontispicio de la *Encyclopédie* muestra a la Razón que le quita el velo a la Verdad, mientras las nubes se abren para que el cielo deje pasar la luz. Este grabado encarna, así, una de las lecturas más usuales del término “Ilustración”.

A partir de los años setenta, los historiadores expandieron cada vez más el área geográfica que querían ver afectada por la Ilustración. El historiador italiano Franco Venturi la plantea como una fuerza en Italia, Grecia, los Balcanes, Polonia, Hungría y Rusia, es decir, la llamada periferia de Europa. Las obras de Venturi, *Settecento riformatore* [*Setecientos reformador*] (1969-1987), así como *Utopia e riforma nell'illuminismo* [*Utopía y reforma en la Ilustración*] (1970), hicieron hincapié en la transmisión de ideas por medio de periódicos, panfletos, cartas, libros y acontecimientos políticos que, al mismo tiempo que se alimentaron del mundo occidental de las ideas, contribuyeron a él. De hecho, Venturi sostuvo que era precisamente en esas áreas "periféricas" donde podían analizarse mejor las tensiones y presiones de la Ilustración.

En los años setenta también estaba claro que los historiadores se interesaban principalmente por la base social de la Ilustración, por el problema de cómo se transmitían y usaban las ideas, y cómo respondía a ellas la sociedad. Se reconocía que hacía falta un mayor conocimiento sobre los autores, ahora oscuros y olvidados, que en realidad habían sido más leídos que los nombres famosos. Como señaló Robert Darnton, la mayoría de los libros del siglo XVIII no fue producida por las grandes mentes sino por escritores profesionales que hoy nadie recuerda, que escribían de todo para el mercado, desde pornografía hasta libros infantiles y manuales para viajeros o libros de texto sobre historia romana. Estos autores comerciales, lejos de considerarse dignos educadores del público o eruditos que hacían progresar el conocimiento, escribían simplemente para poder comer. De allí sólo hacía falta dar un pequeño paso para interrogarse sobre la economía de la Ilustración, la creación de mercados y la estrategia de ventas. Darnton investigó eso, a partir del caso de la *Encyclopédie* editada por Diderot y D'Alembert, en su obra *The Business of Enlightenment. A publishing history of the Encyclopédie, 1775-1800* [*El negocio de la Ilustración: Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*], de 2006. Todo esto da cuenta de una nueva disposición que busca poner a la Ilustración en contextos comparativos. En la actualidad hay una multiplicidad de sendas para indagar sobre la Ilustración.

Sin embargo, la Ilustración es única entre todos los periodos históricos por la forma en que la capturaron y utilizaron los filósofos que deseaban confirmar sus escritos sobre el presente y definir la modernidad misma. Filósofos tan dispares como Max Horkheimer y Theodor Adorno, Jürgen Habermas y Michel Foucault la han utilizado como trampolín para analizar el presente. Sus obras, sorprendentemente,

aunque fueron producidas para obtener dicha visión más que para alcanzar una imagen exacta del pasado, se han convertido en iconos para muchos historiadores de la Ilustración, tal vez contentos de que se les presente un paradigma del periodo satisfactorio, validado por el renombre, como filósofos, de grandes figuras de la intelectualidad.

En 1947, Horkheimer y Adorno publicaron su *Dialéctica de la Ilustración*. Los autores, que escribían inmediatamente después de la segunda guerra mundial y del holocausto, se preguntaban "por qué la humanidad, en lugar de ingresar a una condición verdaderamente humana, se está sumiendo en un nuevo tipo de barbarie". Esta situación se debía, en su opinión, a la paradójica naturaleza de la Ilustración. Como escriben en la introducción a la *Dialéctica*…

> La Ilustración siempre se había propuesto liberar a los seres humanos del miedo y establecerlos como soberanos. Sin embargo, la tierra plenamente ilustrada irradia el triunfo del desastre. El programa de la Ilustración fue el desencanto del mundo: la disociación de los mitos y la sustitución del conocimiento por fantasías.

El hombre logró dominar la naturaleza y después a otros seres humanos al controlarlos "racionalmente" mediante el uso de la tecnología. Esto significa que la naturaleza ya no se considera sede de misteriosos poderes y fuerzas. Desde este punto de vista, la Ilustración, en última instancia, es totalitaria, en el sentido de que abandona la búsqueda de significado y se limita a tratar de ejercer poder sobre la naturaleza y el mundo. Se basa en la "racionalidad", en un razonamiento libre de supersticiones, mitologías, temores y revelaciones, que con frecuencia descansa en la "verdad" matemática, que adecua los fines a los medios y que, por lo tanto, es tecnológico y espera soluciones a problemas objetivamente correctos.

Pero es notorio que los seres humanos suelen ser incapaces de alcanzar soluciones racionales. Después de haber abandonado formas de explicación no racionales, como la mitología o la revelación, la única manera de resolver tales diferencias fue el uso de la fuerza. En el corazón de la Ilustración acecha el terror político. Horkheimer y Adorno sostenían, así, que la Ilustración no había dejado un legado que pudiese resistir a la muerte masiva diseñada por el hombre con la seguridad que le daba el respaldo tecnológico. Los hornos de gas contaban con la química moderna, la distribución de alimentos a los individuos de los campos de concentración fue desarrollada minu-

ciosamente. Los trenes, uno de los triunfos tecnológicos del siglo, llevaron a cientos de miles de personas a los campos de exterminio, gracias a cálculos minuciosos de horarios y consumo de combustible. Se trataba a los seres humanos como meros objetos que había que administrar y después se los consumía de acuerdo con un sistema tecnológico "racional" en su expresión más rigurosa.

Otra interpretación importante de la Ilustración es mucho más positiva. El filósofo alemán Jürgen Habermas retomó muchas de las ideas de Horkheimer y Adorno respecto de la manera en que la Ilustración consumía cultura, la convertía en una mercancía y transformaba el conocimiento en información. Estos temas se desarrollan en el capítulo 2. Pero para Habermas, la Ilustración tenía otras potencialidades en pos de las cuales aún valía la pena utilizar sus ideas. Seguía el punto de vista de Kant de que, lejos de tratarse de una época concluida y cerrada, todavía había que llevar la Ilustración a su culminación. Afirmaba que ésta contenía el potencial de emancipar a los individuos del particularismo restrictivo a fin de que pudiesen actuar, no como "alemanes" desgarrados por su adhesión a un *ethos* nacional y cultural específico, sino más bien como seres humanos comprometidos en una búsqueda común, con otros seres humanos, de valores universales como la libertad, la justicia y la objetividad. De esta manera, Habermas se oponía incluso a pensadores de la Ilustración misma, como Johann Gottfried von Herder (1744-1803), que habían denostado los esfuerzos por superar los sentimientos de identidad local basados en la cultura, la religión y el lenguaje.

Habermas veía también a la Ilustración como la creadora de lo que denominó el "dominio de lo público". Esto quería decir que podía surgir una "opinión pública" que empezara a cuestionar a las fuerzas privilegiadas tradicionales. El dominio de lo público de Habermas es un espacio, muy similar al "dominio privado" de Kant, en el cual los hombres podían despojarse de su papel de sujetos y adquirir autonomía en el ejercicio e intercambio de sus propias opiniones e ideas. En forma muy diferente de la versión de Horkheimer y Adorno, Habermas reinterpretó la cultura de la Ilustración como un mundo en el cual el conocimiento conservaba su capacidad de liberar por medio de la crítica, incluso sin dejar de ser una mercancía. Demostró asimismo la posibilidad de un análisis histórico repleto de sentido moral para el presente.

La obra de Habermas convergió con la del influyente filósofo Michel Foucault, quien ya había publicado interpretaciones filo-

sóficas de eras históricas, como su obra *Vigilar y castigar*, acerca del surgimiento de la prisión, o *Locura y civilización*, sobre diferentes definiciones de la locura y la aparición de los manicomios. Igual que Habermas, Foucault veía el ensayo de Kant como la principal definición de la Ilustración. Tras abandonar posiciones previas en las que sostenía que no había continuidad entre esa etapa y el mundo moderno, Foucault adoptó la perspectiva de Kant de que la Ilustración no estaba completa, y utilizó su ensayo como punto de partida para una nueva comprensión de la idea del uso crítico de la razón en el dominio de lo público en tanto agente para lograr el cambio. Ambos pensadores coincidían en la importancia de la Ilustración como medida de referencia para evaluar el presente. Todos estos debates pueden encontrarse en la recopilación de ensayos de Paul Rabinow, *El lector de Foucault*, de 1984.

Ya hemos dicho lo necesario para demostrar que la Ilustración se ha interpretado de muchas formas distintas. Es un fenómeno poco usual dado el grado en que su estudio histórico ha sido influido por análisis que se originan en la interrogación filosófica. Foucault, Habermas, Horkheimer y Adorno, por no hablar de Kant y Hegel, no se han limitado a configurar las ideas respecto de la estructura del pensamiento ilustrado; también han escrito con la convicción de que la Ilustración no es un periodo histórico cerrado sino que, para bien o para mal, sigue en vigor en la actualidad. Como hemos visto, textos recientes de historiadores sobre esa época han abierto nuevas áreas de investigación, en particular acerca de la historia social de las ideas, más que persistir en la previa concentración en las obras de un canon de grandes pensadores. Ahora somos mucho más conscientes de las muchas ilustraciones diferentes, ya sean nacionales o regionales, católicas o protestantes, de los europeos y de pueblos indígenas. Esta diversidad refleja la incapacidad de la misma gente del siglo XVIII de llegar a una definición única de la Ilustración.

Este capítulo tal vez implique que, al fin y al cabo, el término "Ilustración" ha dejado de tener mucho sentido. Una reacción más positiva consistiría en pensar que no se trata de una expresión que resultó incapaz de abarcar una realidad histórica compleja, sino más bien de una cápsula que contiene conjuntos de debates que parecen ser característicos de las formas en que las ideas y opiniones interactúan con la sociedad y la política.

Sin embargo, pese a las muchas maneras en que la Ilustración ha sido interpretada en los últimos decenios, los que se especializan en

ella todavía no han resuelto el problema de la relación que existe entre la Ilustración y la creación de un mundo global. Por globalización se entiende aquí el estudio de la historia de los factores que, con creciente velocidad desde la Ilustración, se han conjugado para convertir al mundo en un sistema único. Esos factores pueden incluir los movimientos de personas en gran escala, sobre todo por medio del tráfico organizado de esclavos; la formación de mercados interconectados de bienes y capital; la circulación mundial de ciertas mercancías, como el té, las pieles, el algodón, el aceite de ballena y el oro; la expansión de las flotas mercantes para transportar esos artículos; el financiamiento estatal de exploraciones geográficas que demostraron cómo se conectaban los océanos y los continentes; el surgimiento de imperios europeos transcontinentales, administrados con frecuencia mediante modelos burocráticos estandarizados, y la aparición de compañías comerciales transnacionales, como la Compañía de la Bahía de Hudson, la Compañía de las Indias Orientales de Gran Bretaña y su equivalente holandés, la Vereenidge Oost-Indische Compagnie (VOC).

La globalización fue un drama mundial. Fue la época en la cual las ideas, creencias e instituciones europeas empezaron a difundirse al resto del mundo. El contacto transcultural se fue volviendo una experiencia cada vez más común, en la cual los europeos cruzaban con frecuencia barreras sociales, además de culturales. Los marineros que trabajaban en la flota mercante o en las armadas reales, los soldados de la Compañía de las Indias Orientales, los misioneros artesanos que la Iglesia de Moravia envió desde Siberia hasta las Antillas, los empleados de las firmas mercantiles, los tramperos que trabajaban para la Compañía de la Bahía de Hudson no representan más que una pequeña muestra de las personas de clase trabajadora que, tanto como las élites navales o científicas, hicieron global al mundo.

¿Cómo han tratado los historiadores de la Ilustración esta historia global? La respuesta es que realmente muy pocos han intentado integrar la creación de un mundo unificado con las estructuras del pensamiento ilustrado. Muchos historiadores generales están trabajando sobre el problema de los contactos globales crecientes, pero pocos los relacionan con las ideas de la Ilustración o con los problemas causados por la globalización. Esto resulta especialmente sorprendente porque algunos pensadores ilustrados ya habían analizado cómo sería una historia del mundo. Schiller, Herder y figuras de menor renombre, como el profesor Schlüter, de Gotinga, escribieron historias del mundo, en el caso de este último, tanto para adultos como

para niños. También fueron importantes porque, si bien el género historia mundial había existido ya antes, se la escribía como un relato de la voluntad divina que se expresaba en el mundo de los hombres mientras que, ahora, se la reelaboraba como historia global de los hombres.

Una de las demostraciones recientes más convincentes del vínculo que existe entre la Ilustración y su globalización la proporciona el historiador Jorge Cañizares-Esguerra. Su obra se concentra en el México del siglo XVIII y la forma en que los historiadores de origen europeo trataron de desentrañar el significado de las historias escritas por los pueblos indígenas antes y después de la conquista española. Es una labor de gran importancia, no sólo para los eruditos que a ambos lados del Atlántico trabajan sobre este problema y procuran establecer reglas de interpretación histórica, sino también porque fue una época en la cual las élites coloniales estaban empezando a disociarse de España. Una parte de este alejamiento cultural, componente de los largos prolegómenos de las guerras de independencia del decenio de 1820, fue la construcción de una historia que hiciese hincapié, no en la dependencia de los colonos con respecto a la corona, sino en la forma en que científicos, profesionales y administradores coloniales, así como las élites indígenas, habían construido un mundo que poco necesitaba al gobierno central de Madrid y que había ingresado ya en la comunidad internacional. El desarrollo de las reglas de la evidencia para la historia, las técnicas de la interpretación documental y la interpretación de evidencias pictóricas se discutían también en Europa por esa época, e incorporaban así a los historiadores mexicanos en debates importantes que se llevaban a cabo a cinco mil kilómetros de distancia.

Cinco mil kilómetros sería una medida pequeña en la escala del *Green imperialism* [*Imperialismo verde*] de Richard Groves (1995), quien analiza el vínculo internacional en el siglo XVIII entre instituciones formales, como jardines botánicos, estaciones de aclimatación y estaciones geodésicas. Demuestra, por ejemplo, que los debates acerca de las causas de la deforestación tuvieron lugar entre botánicos y agrónomos profesionales de todo el mundo y que constituyó una cuestión de decisiones urgentes. La botánica y la ecología se convirtieron en parte de la construcción de imperios y el manejo de los recursos de los estados. Las decisiones en materia botánica participaban también, inevitablemente, en el crecimiento de los imperios de gran alcance de esa centuria.

Por lo tanto, la Ilustración tuvo muchos significados. Para comprender cómo pudo afectar tantos niveles de la sociedad y la política, y estar presente no sólo en Europa sino en casi todo el resto del mundo, en el próximo capítulo nos ocuparemos de explorar el nuevo trasfondo social y económico de la producción y comercialización de ideas de ese periodo.

2. LOS CAFÉS Y LOS CONSUMIDORES: EL CONTEXTO SOCIAL DE LA ILUSTRACIÓN

En la sociedad opulenta o comercial, además, pensar o razonar se vuelve, como cualquier otro empleo, un negocio particular, ejercido por muy pocas personas que dotan al público de todo el pensamiento y la razón poseídos por las vastas multitudes que trabajan. Tan sólo una parte muy pequeña del conocimiento de una persona común y corriente ha sido producto de la observación o la reflexión personal. Todo el resto ha sido comprado, igual que sus zapatos o sus medias, a aquellos cuyo negocio consiste en elaborar y preparar para el mercado esta clase especial de mercancías.

ADAM SMITH[1]

INTRODUCCIÓN

La investigación histórica reciente se ha concentrado de forma abrumadora en el contexto social en el cual se produjeron, recibieron y sacaron al mercado las ideas de la Ilustración. Historiadores como Robert Darnton han producido todo un caudal de nueva información sobre los lectores, los escritores y los empresarios editoriales del número cada vez mayor de libros, periódicos y panfletos que se vendían en este periodo.[2] Otros, como Roger Chartier y Robert

[1] W. R. Scott, *Adam Smith as a student and professor*, Glasgow, 1937, pp. 344-345. Extraído del borrador de *An inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* [*Investigación sobre la naturaleza y causas de riqueza de las naciones*], redactado en 1769, y suprimido del texto publicado en 1776.

[2] R. Darnton, *The great cat massacre and other episodes in French cultural history*, Nueva York, Random House, 1984 [*La gran matanza de gatos y otros episodios de la historia cultural francesa*, México, Fondo de Cultura Económica, 1987]; "The high Enlightenment and the low life of literature in pre-revolutionary France", *Past and Present*, 51, pp. 81-115, 1971; *The business of Enlightenment: A publishing history of the Encyclopédie 1775-1800*, Cambridge, Harvard University Press, 1979 [*El negocio de la Ilustración. Historia editorial de la Encyclopédie, 1775-1800*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006]; *The literary underground of the Old Regime*, Cambridge, Harvard University Press, 1982 [*Edición y subversión. Literatura clandestina en el Antiguo Régimen*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005]; *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

Muchembled, han estudiado la penetración de las ideas de la Ilustración desde las élites hasta las clases sociales más bajas, de la "alta" a la "baja" cultura.[3] Otros se han concentrado en la difusión del alfabetismo y la naturaleza cambiante de la experiencia de la lectura.[4] La importancia de las representaciones visuales —pinturas, grabados, decorados, estatuas en lugares públicos— en la transmisión de las ideas, junto con la palabra escrita, ha sido cuidadosamente analizada por historiadores como Thomas Crow.[5] Muchos autores han señalado también el establecimiento, por toda Europa, de nuevas instituciones y organizaciones en las que podían examinarse y discutirse las ideas. Algunas de ellas, como las logias masónicas, eran encuentros formales, cuya composición era cuidadosamente controlada.[6] Otras, como las conferencias públicas, los cafés, las bibliotecas, las exposiciones de arte, las funciones de ópera y teatro eran casi en su totalidad operaciones comerciales, abiertas a todos los que pudiesen pagar, y por ello, representaban formas en las que muchos estratos sociales diferentes podían exponerse a las mismas ideas.[7] Esos diversos medios e instituciones se concentraban en la difusión y el intercambio de ideas, y en conjunto formaban lo que Jürgen Habermas describió como "la nueva esfera pública" del siglo XVIII.[8] Más adelante, en este mismo capítulo, revisaremos más de

[3] Roger Chartier, *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Barcelona, Gedisa, 2005. Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites dans la France moderne*, París, Flammarion, 1978.

[4] R. A. Houston, *Literacy in early modern Europe*, Londres, Longman, 1988; R. Darnton, "First steps towards a history of reading", *Australian Journal of French Studies*, 23, pp. 5-30, 1986.

[5] Thomas Crow, *Painters and public life in eighteenth-century Paris*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1985.

[6] D. Roche, *Le siècle des lumières en province: Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, 2 vols., París y La Haya, Mouton, 1978; M. C. Jacob, *The radical Enlightenment: Pantheists, freemasons and republicans*, Londres, George Allen and Unwin, 1981; N. Hans, "UNESCO of the eighteenth century: a Loge des Neuf Soers and its venerable master Benjamin Franklin", *Proceedings of the American Philosophical Society*, 97, pp. 513-524, 1953; G. Gayot, *La franc-masonerie française. Textes et pratiques, XVIII^{e}-XIX^{e} siècles*, París, 1980.

[7] Para 1760 tan sólo en Viena había por lo menos sesenta cafés. Londres y Ámsterdam tenían muchos más; T. Crow, *op. cit.*, pp. 104-134; J. Lough, *Paris theatre audiences in the seventeenth and eighteenth centuries,* Oxford, Oxford University Press, 1957; R. M. Isherwood, "Entertainment in the Parisian fairs of the eighteenth century", *Journal of Modern History*, 63, pp. 24-47, 1981.

[8] J. Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, Barcelona, Gustavo Gili, 1981, traducción de *Strukturwandel der Öffentlichkeit,* Darmstadt, 1962.

cerca las ideas de Habermas y analizaremos qué impacto, si es que lo hubo, produjo el entorno social de las ideas en la naturaleza de éstas durante la Ilustración.

Ese entorno, sin embargo, era también resultado de grandes cambios sociales y políticos en Europa y el resto del mundo. En muchas áreas, sobre todo en Europa occidental y América del Norte, el siglo XVIII fue una época de expansión económica, urbanización creciente, aumento de la población y mejora de las comunicaciones, en comparación con el estancamiento del siglo anterior. En algunas zonas del noroeste de Europa también se elevó significativamente la producción agrícola. Partes de Gran Bretaña, Holanda y el norte de Italia entraron en lo que los historiadores han denominado "la revolución industrial". La producción de numerosos bienes por parte de artesanos en talleres relativamente pequeños, muchas veces bajo las regulaciones de los gremios, fue reemplazada, en el caso de diversas mercancías, por la producción en grandes fábricas donde podían elaborarse muchos más objetos gracias al creciente uso de máquinas para desempeñar tareas reservadas, hasta entonces, a la mano de obra humana calificada. Por medio de la "división del trabajo", cada proceso productivo se fragmentó en sus componentes más pequeños, y el artesano capacitado que hacía un objeto íntegro, de principio a fin, fue hasta cierto punto reemplazado por mano de obra no calificada que sólo era capaz de realizar una pequeña parte de ese proceso. Este cambio, cualesquiera fuesen sus consecuencias sociales, hizo posible producir mayor cantidad de bienes de consumo a precios más bajos; la población creciente y las mejores comunicaciones permitieron que esos artículos encontraran compradores, elevando así las utilidades derivadas de las manufacturas.[9] El creciente volumen de bienes hechos y vendidos incluía muchos productos de consumo como libros, panfletos, periódicos, pinturas, todos los cuales eran medios para la transmisión de ideas y actitudes.[10] El intercambio de

[9] P. Mathias, *The first industrial revolution*, 2ª ed., Londres, 1983; M. Berg, *The age of manufactures - Industry, Innvation and Work in Britain, 1700-1820*, Londres, Fontana, 1985.

[10] N. McKendrick, John Brewer y J. H. Plumb (comps.), *The birth of a consumer society: The commercialisation of eighteenth-century England*, Londres, Europa, 1982; T. H. Breen, "'Baubles of Britain': The American and consumer revolutions of the eighteenth-century", *Past and Present*, 19, pp. 73-104, 1988; G. Barber, "Books from the Old World and for the New: The British international trade in books in the eighteenth-century", *Studies on Voltaire and the eighteenth-century*, 151, pp. 185-225, 1976; R. Darnton, *El negocio de la Ilustración*, *op. cit.*

esos medios culturales entre los países europeos se vio apoyado por la práctica creciente de la traducción y también por el hecho de que en la mayoría de los países, a excepción de Gran Bretaña, las élites sociales eran adeptas al uso del francés, que en ese momento reemplazó casi por entero al latín como lengua internacional. También es este creciente comercio con medios culturales el que permite comprender esos impactos violentos entre las nuevas ideas y las viejas tradiciones que Franco Venturi identificó como una de las maneras más importantes en las que se formó en Europa el pensamiento ilustrado.[11]

Este comercio de medios culturales no estaba limitado a Europa. Para el siglo XVIII muchos estados europeos poseían imperios coloniales en América, el Caribe, la India y lo que es hoy Indonesia. A esas colonias las ideas llegaban en los barcos de carga enviados desde Europa. No se trataba de un tráfico en un solo sentido, ni de bienes ni de ideas. Productos coloniales tales como el té, el café y el azúcar eran vitales para los cafés y los salones de té europeos, donde los parroquianos se reunían a beber, hablar y leer los periódicos o los últimos libros; algo de la misma importancia era la experiencia colonial de las culturas indígenas, que provocaban su impacto en la Ilustración de Europa. Al final, el intercambio global de ideas, como todos los intercambios del mercado, rompió barreras entre sistemas culturales, divisiones religiosas, diferencias de género y áreas geográficas y promovió un nuevo tipo de igualdad entre los "consumidores" de cultura, todos aquellos que podían pagar por el mismo libro o imagen. Contribuyó asimismo a la creciente homogeneización del mundo que se manifestó en el derrumbe de los sistemas culturales indígenas y el comienzo de la imposición, a escala mundial, de los sistemas culturales generados por los europeos, con los cuales nos familiarizamos en el siglo XX. Este proceso de homogeneización cultural continuó sin tregua pese a las numerosas críticas a las que se lo sometió a finales de la Ilustración.[12] A pesar del surgimiento de formas de nacionalismo cultural en algunos estados europeos hacia el decenio de 1790, la cultura europea, cuando entraba en contacto con la de los pueblos indígenas, seguía teniendo el mismo efecto de provocar el derrumbe de sus sistemas culturales.

[11] Véase el capítulo 1.
[12] Véase el capítulo 4.



2. La electricidad brindó algunas de las más espectaculares exhibiciones públicas de principios científicos. Las conferencias públicas que las incluían llegaron a formar parte integral de la cultura elegante de la Ilustración y contribuyeron a crear un gran mercado lector para la ciencia. Este “chico electrificado” era una famosa demostración del abate Nollet. El cuerpo del muchacho se carga de electricidad estática mediante una rueda unida a sus pies. La electricidad no puede descargarse ya que el chico está colgado por encima del piso con cuerdas de seda, y se acumula hasta que su cuerpo atrae hacia sí objetos colocados en el taburete que hay debajo.

Pese a la importancia de los medios visuales y las artes escénicas como vehículos de ideas en este periodo, es evidente que la palabra impresa ocupó una posición única en la transmisión de las ideas. Los libros y panfletos podían venderse fácilmente en grandes cantidades, eran relativamente transportables y podían cruzar sin mayores problemas fronteras lingüísticas, culturales y geográficas. Por eso es importante analizar cómo y en qué medida fue recibida la palabra impresa en el siglo XVIII. No obstante, los historiadores de la alfabetización se han topado con problemas notorios para calcular la difusión que tenía la habilidad de leer o escribir. Pocas fuentes históricas tratan directamente esta dificultad y los historiadores han cuestionado muchas veces el significado mismo del término "alfabetización": ¿se refiere a la capacidad de leer y escribir con fluidez o realmente puede indicarse su incidencia, como han sostenido algunos, por el número de quienes podían estampar su firma en los documentos legales que han sobrevivido?[13] Todas las estimaciones de ese tipo adquieren dificultades adicionales cuando nos damos cuenta de las grandes diferencias en la enseñanza de la lectura y la escritura entre nuestra propia época y la práctica escolar del siglo XVIII. Robert Darnton ha señalado que en la Europa católica a la mayoría de la gente se le enseñaba a leer sólo para que pudiese seguir el latín de la misa y nunca adquiría fluidez en la lectura de la lengua vernácula. Por ello, la cifra de quienes recibían educación elemental no es un indicador del alfabetismo tal como nosotros lo entenderíamos.[14]

La mayor parte de los datos que emplean los historiadores para calcular el nivel de alfabetismo son, por ende, indicaciones indirectas que con frecuencia se desprenden de las élites sociales. Sin embargo, toda la información de este tipo de que disponemos señala un aumento del número de libros, periódicos, revistas y panfletos impresos y comprados en ese periodo; y si bien, en términos estrictos, ese incremento no prueba que en Europa hubiese mayor cantidad de personas que pudiesen leer y escribir con fluidez, es desde luego un hallazgo congruente con esa conclusión. Los registros de las ferias

[13] R. A. Houston, *op. cit.*; François Furet y Jacques Ozouf (comps.), *Lire et écrire: L'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*, París, Éditions de Minuit, 1977; las afirmaciones de que el alfabetismo es inherentemente crítico y abre la puerta al desafío que la movilización de las masas representa para el orden existente son analizadas críticamente, a su vez, J. Markoff, "Literacy and revolt", *American Journal of Sociology*, 92, pp. 323-349, 1986.

[14] R. Darnton, "First steps towards a history of reading", *op. cit.*

del libro, por ejemplo, muestran que se imprimía mayor cantidad de títulos, al igual que los de la censura literaria establecida por muchos gobiernos, sobre todo en Austria y Francia.[15] Cada vez se abrían más bibliotecas al público, algunas con fines comerciales y otras, como la Biblioteca Real de París, que hasta entonces habían sido instituciones privadas. Los testamentos de particulares mencionan con mayor frecuencia libros entre las posesiones del difunto, incluso en niveles sociales bastante bajos.[16] A pesar de que estas indicaciones son fragmentarias, y con frecuencia resulta difícil hacer comparaciones entre diferentes partes de Europa en un mismo momento, todos los indicadores indirectos apuntan en la misma dirección: la familiaridad con la palabra impresa se difundía por toda la sociedad.

Algunos historiadores han afirmado también que la experiencia misma de la lectura cambió de manera drástica en este periodo. El historiador alemán Rolf Engelsing ha llegado incluso a sostener que hacia finales del siglo XVIII tuvo lugar una "revolución de la lectura". Asegura que más o menos hasta 1750 la gente leía "intensivamente" y no tenía más que unos cuantos libros, como la Biblia, obras devotas o un almanaque. En el mundo de habla inglesa, el *Pilgrim's progress* de Bunyan era una obra típica que se encontraba entre los libros de los hogares más pobres. Esos libros eran leídos una y otra vez, a veces en silencio, por sus dueños, pero con igual frecuencia se los leía en voz alta ante un público compuesto por parientes y amigos. De esa manera, hasta los iletrados resultaban expuestos a la palabra impresa. Según afirma Engelsing, para finales del siglo XVIII la gente leía "extensivamente", término con el que se refiere a que se leían muchas obras impresas una sola vez y luego se pasaba de inmediato a otras. Según este autor, la lectura "extensiva" iba acompañada por una tendencia creciente a leer en soledad, a que se volviese un hábito solitario, introspectivo, más

[15] En 1764, el catálogo de la feria del libro de Leipzig incluía cinco mil títulos de libros nuevos; para 1800 la cifra se había elevado a doce mil: Paul Raabe, "Buchproduktion und Lesepublikum in Deutschland 1770-1780", *Philobiblion*, 21, pp. 2-16, 1977. En Francia pueden discernirse tendencias semejantes: Robert Estivals, *La statistique bibliographique de la France sous la monarquie au XVIIIe siècle*, París y La Haya, 1965, y también en la Norteamérica colonial: G. T. Tanselle, "Some statistics on American printing, 1764-1783", B. Bailyn y W. B. Hench (comps.), *The press and the American revolution*, Boston, 1981, pp. 315-364.

[16] R. Darnton, "First steps towards a history of reading", *op. cit.*, pp. 10-12; Daniel Roche, *Le peuple de Paris: Essai sur la culture populaire au XVIIIe siècle*, París, 1981, pp. 204-241; Rudolf Schenda, *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffew, 1700-1910*, Francfurt, 1970, pp. 461-467.

que social.[17] A medida que este cambio penetraba en las clases sociales más bajas hacía más difícil que los iletrados tuviesen acceso a las ideas y actitudes transmitidas por la palabra impresa. Ésta es una imagen atractivamente simple, que parece ser capaz de explicar bien el origen de nuestros propios hábitos de lectura en la actualidad, que sin duda son predominantemente "extensivos", privados y silenciosos. Es también un argumento que apoya el historiador estadunidense David Hall, quien ha descrito una transformación similar de los hábitos de lectura de los habitantes de Nueva Inglaterra entre 1600 y 1850. Para finales del siglo XVIII las comunidades de esa zona también parecían haber abandonado su dependencia de un repertorio limitado de obras devotas y estaban prácticamente inundadas de nuevos géneros —novelas, periódicos, libros infantiles, obras de viajes y de historia natural—, que se absorbían con voracidad y luego se descartaban para tomar otros.[18] No obstante, es posible que la presentación de cambios en los hábitos de lectura que hacen Engelsing y Gall sea demasiado esquemática y esté basada sólo en pequeñas muestras de las regiones con las que trabajaron. También es fácil señalar que hay muchas evidencias de que la lectura "intensiva" sobrevivió incluso entre las élites sociales, por ejemplo, en las muchas autobiografías que mencionan la relectura obsesiva de ciertas obras y en especial de los grandes *best-sellers,* como *Pamela* (1740) *y Clarissa* (1747-1748), de Samuel Richardson, *Julia, o la nueva Eloísa* (1761), de Jean-Jacques Rousseau, o *Las desventuras del joven Werther* (1774), de Johann Wolfgang von Goethe.[19] Pero si bien hay sin duda muchas indicaciones de que el panorama es más complejo de lo que han afirmado algunos historiadores, sigue dando la impresión de que los finales del siglo XVIII en particular, sobre todo para las clases sociales más altas, representaron un punto de inflexión, un momento en el que un público más amplio, como nunca antes, se apoderaba ansiosamente de más materiales de lectura de carácter diverso.

[17] Rolf Engelsing, "Die Perioden der Lesergeschichte in der Neuzeit. Das statische usmass und die Soziokulturelle Bedeutung der Lektüre", *Archiv für Geschichte des Buchewesens,* 10, pp. 944-1002, 1969; *Der Bürger als Leser: Lesergeschichte in Deutschland, 1500-1800,* Stuttgart, Kohlhammer, 1974.

[18] David Hall, "The uses of literacy in New England 1600-1850", W. L. Joyce (comp.), *Printing and society in early America,* Worcester, American Antiquarian Society, 1983, pp. 1-47.

[19] Esta llamada *Lesewut,* o "fiebre de la lectura", es analizada por Kurt Rothmann: *Erläuterungen und Dokumente: Johann Wolfgang Goethe: Die Leiden des jungen Werthers,* Stuttgart, 1974; R. Darnton, "Los lectores le responden a Rousseau: La creación de la sensibilidad romántica", *La gran matanza de gatos…, op. cit.*, pp. 216-267.

Sin duda, esto se intensificó debido a que el acceso físico al material impreso también se volvió más fácil desde muchos puntos de vista. El crecimiento de las librerías de préstamo comerciales baratas permitió que muchos que no contaban con los recursos económicos necesarios para crear una gran colección privada de libros leyesen "extensivamente". Los cafés ofrecían para uso de sus clientes, por el precio de una taza de bebida, periódicos, revistas y algunos de los libros más recientes. Las librerías también ofrecían a veces algo de tomar y una pequeña biblioteca circulante para los compradores habituales. La existencia misma de esas instituciones dependía del comercio regular con productos coloniales, de una población creciente y del número cada vez mayor de personas que vivían en ciudades. También hacían posible la penetración de las ideas expresadas a través de la letra impresa en ambos géneros y en estratos sociales que estaban muy alejados de las élites. Este fenómeno en aumento fue estimulado por el cambio de la naturaleza misma de los libros publicados. El paso de la edición en latín a la publicación en lenguas vivas ayudó a leer a muchos, sobre todo a las mujeres, que carecían de la educación clásica necesaria para leer con fluidez en latín. Las obras devotas y teológicas parecen haber perdido su posición de preeminencia como material de lectura. Para finales del siglo XVIII los patrones de préstamo en las bibliotecas alemanas, inglesas y norteamericanas se asemejaban notablemente. Más del 70% de los libros prestados correspondía a la categoría de las novelas; el 10% era de historia, biografías y viajes, y menos del 1% era de obras religiosas.[20] En otras palabras, este periodo vio el ascenso de la novela, a expensas de la teología, como principal vehículo en el cual los lectores encontraban ideas y actitudes. Por ello no resulta sorprendente que muchas novelas de la Ilustración se ocupen tanto de transmitir información fáctica y de discutir puntos de vista controvertidos como de tejer la trama de una estructura narrativa imaginativa.[21]

Todos estos cambios de la lectura fueron acompañados, necesariamente, por profundas transformaciones de la posición social de escri-

[20] D. Roche, *Les républicaines des lettres: Gens de culture et lumières au XVIIIe siècle*, París, Fayard, 1988. Albert Ward, *Book production, fiction and the German reading public, 1740-1800*, Oxford, Clarendon Press, 1974. Sobre este tema, el trabajo clásico sigue siendo el de Daniel Mornet, "Les enseignements des bibliothèques privées (1750-1780)", *Revue d'Histoire Littéraire de la France*, 17, pp. 449-496, 1910.

[21] Ian Watt, *The rise of the novel*, Berkeley, University of California Press, 1957; Michael McKeon, *The origins of the English novel, 1660-1740*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1987.

tores y editores. Se describía a los autores de todos los países, colectivamente, como miembros de una "República de las Letras" idealizada. En 1780, el editor de la investigación literaria *Histoire de la Républiqué des Lettres en France* decía de ésta:

> En el interior de todos los gobiernos que deciden el destino de los hombres; en el seno de tantos estados, la mayoría de ellos despóticos [...] existe cierto reino que impera sólo sobre la mente [...] al que honramos con el nombre de república porque conserva cierto grado de independencia, y porque ser libre es casi su misma esencia. Es el reino del talento y del pensamiento.

Sus miembros, afirmaba, "forman una especie por su mérito y adquieren una reputación tan brillante como la de los grandes poderes de la tierra".[22]

Para 1780 estas ideas eran ya un lugar común. La noción de que los escritores, en tanto formadores del conocimiento y la opinión, constituían una especie de poder tan formidable como el de los gobiernos organizados, la idea de la igualdad entre todos los involucrados en la República de las Letras, los valores del cosmopolitismo y la idea de que el conocimiento y sus productores actuaban más allá de las fronteras políticas estaban todas muy presentes en la Ilustración.

¿Hasta dónde correspondían estas ideas con la realidad? ¿Con cuánta precisión expresaban las vidas y las situaciones sociales de quienes escribían los libros, cuya creciente circulación atizó la Ilustración? Éste es un tema que ha atraído mucha atención en decenios recientes, y los resultados de la investigación histórica en este campo han hecho mucho por debilitar la antigua imagen de la Ilustración como obra de un pequeño grupo de grandes pensadores. Los historiadores han señalado que los libros más leídos en la Ilustración eran escritos muchas veces por hombres y mujeres cuyos nombres nunca se mencionan en la lista de los grandes pensadores ilustrados.[23] Esos autores eran escritores profesionales que producían para un mercado comercial de la palabra escrita, redactando por encargo libros y panfletos sobre temas que iban desde el escándalo político

[22] Citado en L. Daston, "The ideal and reality of the Republic of letters in the Enlightenment", *Science in Context*, 4, pp. 367-368, 1991; de Anónimo, *Histoire de la Républiqué des lettres en France*, París, 1789, pp. 5-6. Véase también S. Neumeister y C. Wiedemann (comps.), *Res publica litteraria: Die Institutionen der Gelehrsamkeit in der frühen Neuzeit*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1987.

[23] Daniel Mornet, *op. cit.*

hasta la pornografía, pasando por artículos periodísticos, reseñas de otros libros, obras para niños, novelas, guiones teatrales y libretos de ópera, sin excluir reelaboraciones de romances medievales para los públicos rurales de las ediciones de libros económicas, además de la divulgación de la ciencia y los libros de viajes. Fueron estos escritores, más que la élite, como Diderot y Voltaire, los que produjeron el grueso de lo que efectivamente se leía en la Ilustración. Denominados colectivamente "Grub Street"* por Robert Darnton, su misma existencia demostraba un gran cambio en la posición de los escritores.[24] La mayoría de los autores de siglos previos se ganaba la vida principalmente con los encargos de sus patronos personales, muchas veces miembros de la iglesia, las cortes reales o la aristocracia, que solían ver a los artistas y escritores empleados por ellos como poco más que artesanos calificados. Esas relaciones involucraban con frecuencia un alto grado de dependencia y sumisión social. Para el siglo XVIII esas relaciones distaban de haber desaparecido, y muchos, como los músicos Mozart y Haydn, por ejemplo, llevaban una vida que contenía grandes elementos de mecenazgo personal y también de escritura para un amplio público comercial.[25] Pero a pesar de esta transición incompleta, seguía sintiéndose en general que en el proceso de creación, para los productores de ideas y objetos culturales, y tal vez especialmente para los escritores, había una situación social muy diferente. En el decenio de 1740, por ejemplo, el matemático y pensador Jean D'Alembert (1717-1783) escribía apasionadamente en pro de la independencia de los hombres de letras del patronazgo personal.[26] Tal independencia, sostenía, era necesaria para que se produjesen opiniones objetivas, imparciales, y también para mantener una igualdad razonable entre los miembros de la República de las Letras. Para los años cincuenta de ese siglo, Denis Diderot (1713-1784) podía señalar la existencia real de semejante grupo de hombres de letras,

* Por el nombre de una calle de Londres que en los siglos XVII y XVIII era célebre por el gran número de escritores, editores y libreros de bajo nivel que habitaban en ella.

[24] R. Darnton, "La alta Ilustración", *Edición y subversión…, op. cit.*

[25] Wolfgang Amadeus Mozart (1756-1791) estuvo, en diversos momentos hasta 1781, bajo el patronazgo del príncipe-obispo de Salzburgo, pero también escribió sus óperas para que se ejecutaran ante el público en general; Joseph Haydn (1732-1809) pasó gran parte de su vida como empleado de la familia Esterhazy, de Hungría, pero también escribió para el mercado "abierto" de la música durante sus prolongadas estancias en Londres.

[26] Jean D'Alembert, "Essai sur la société des gens des letres et des grandes, sur la réputation, sur les mécènes, et le récompenses littéraires", *Mélanges de littéraire, d'histoire et de philosophie*, Ámsterdam, 1759.

que por sí mismos, según observó, hicieron posible la aparición de grandes proyectos creados en colaboración, como la *Encyclopédie* (o Enciclopedia de Artes y Ciencias), que se habría de publicar entre 1751 y 1772.[27]

No obstante, el surgimiento de "Grub Street", es decir, de una comunidad definida de escritores independientes del patronazgo personal, no podía garantizar, en la práctica, la igualdad que era uno de los ideales de la República de las Letras. Poco tenía en común la reputación de pensadores y autores tan conocidos como Diderot y D'Alembert, que a pesar de su humilde origen se rozaban con monarcas y aristócratas, y los oscuros escritorzuelos que en sótanos y buhardillas escribían para poder comer. También en términos de ingresos había poca comparación entre la riqueza obtenida por autores tales como Voltaire y la precaria existencia de "Grub Street" que plasma Robert Darnton en su crónica. Además, la República de las Letras tampoco estaba tan unida en sus actitudes ante los poderes como lo sugería esta descripción idealizada. En un artículo controvertido, Darnton ha mostrado a los miembros de "Grub Street" como personas envenenadas por la envidia en el ámbito de la pequeña élite literaria, que manifestaban, con su intensa crítica, su distancia del *establishment,* que Darnton identifica como uno de los factores que llevaron a la ruptura del antiguo régimen en Francia y a la creación de una situación revolucionaria al final del siglo.[28] Sea cierta o no esta última aseveración, es verdad que los ataques de "Grub Street" contra el *statu quo* eran más audaces y directos que mucho de lo que manaba de la pluma de las élites literarias, que con frecuencia, como por ejemplo en los casos de Diderot y Voltaire, estaban pagadas o pensionadas por monarcas reinantes, como la emperatriz Catalina de Rusia o Federico el Grande de Prusia.[29]

[27] La *Encyclopédie* fue utilizada por Robert Darnton como demostración de la difusión comercializada de las ideas de la Ilustración en su obra *El negocio de la Ilustración.* Diderot observó la importancia de que existiese una gran comunidad literaria para la preparación de la *Encyclopédie*: "Estarás obligado a recurrir (más que a sociedades eruditas o a individuos famosos) a un gran número de hombres de diferentes tipos y condiciones, hombres de genio para los cuales están cerradas las puertas de las academias debido a su bajo rango en la escala social"; entrada *Encyclopédie*, reimpresa en K. M. Baker, *The Old Regime and the French revolution*, Chicago, University of Chicago Press, 1987, pp. 71-89, especialmente p. 74.

[28] R. Darnton, "La alta Ilustración", *Edición y subversión, op. cit.*

[29] Esta variedad de respuestas al *statu quo* en el gobierno y la sociedad, que iban del apoyo a la crítica, se analizarán con más detalle en los capítulos 3 y 9.

La República de las Letras estaba dividida también de otra manera: entre hombres y mujeres. Gran parte de esta división tenía sus raíces en aspectos del pensamiento ilustrado con respecto al género, que se analizarán más en profundidad en el capítulo 6. Más específicamente, si bien había muchas mujeres que formaban parte del "Grub Street", y muchas más aún que pertenecían a élites sociales que iban en pos de ciertas ideas, como la compañera de Voltaire, la marquesa Émilie de Châtelet, al mismo tiempo había un ataque concertado, por parte de muchos escritores varones, contra la capacidad de las mujeres en general para contribuir al conjunto de ideas y discusiones.[30] Con frecuencia esos ataques consistían en la idea, que Rousseau expresara vigorosamente en su obra educativa *Émile, ou de l'éducation* [*Emilio, o de la educación*] (1762), de que la mujer era una criatura cuya constitución física hacía que estuviese regida por la emoción más que por la racionalidad, condicionada por su biología a ser sólo la compañera y ayudante del hombre y dominada por su función reproductora.[31] ¿Por qué este ataque contra la racionalidad de la mujer, contra su capacidad misma de pensar, fue una característica tan marcada de una República de las Letras, supuestamente igualitaria? En el *Emilio…* de Rousseau, Sophie, la protagonista femenina, a la que se presentaba como pareja ideal de Émile, lo es precisamente porque su feminidad la excluye de la educación de éste, que el libro tiene como propósito central definir. Las razones de ello se analizan mucho más detalladamente en otro lugar de esta obra, pero, en términos sociales, parte del problema puede haber derivado de la inseguridad de la misma clase intelectual. La República de las Letras, que aún estaba llevando a cabo la transición de dependiente empleada de los grandes a productora intelectual autónoma, afirmaba constituir por derecho propio una fuerza política, capaz de construir y moldear la "opinión pública" de una forma que obedecía, en teoría, los dictados de la razón, la imparcialidad y la humanidad, y con tanto poder como el que podían tener los gobiernos establecidos. Debido a ello, la autonomía de los productores de conocimiento era una cuestión crucial: ¿cómo podían sostener ser los legítimos constructores de las opiniones del público si ellos mismos no eran independientes e imparciales? Por

[30] Jocelyn Harris, "Sappho, souls and the Salic law of wit", A. C. Kors y P. J. Korshin, *Anticipations of the Enlightenment in England, France and Germany*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1988, pp. 232-258.

[31] Maurice M. Bloch y Jean H. Bloch, "Women and the dialectics of nature in eighteenth-century French thought", C. P. McCormach y M. Strathern (comps.), *Nature, culture and gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, pp. 25-41.

definición, para la mayoría de la gente del siglo XVIII las mujeres nunca podrían ser independientes o autónomas, debido a sus deberes familiares, ni imparciales, por causa de su naturaleza emocional. Por eso se consideraba que la participación de las mujeres reducía la legitimidad de la República de las Letras en su conjunto. Su posición equívoca como productoras de conocimiento que nunca fueron realmente aceptadas como parte de la República de las Letras demuestra de qué manera, pese a su universalismo, la Ilustración misma con frecuencia parecía dedicar tanta energía a declarar que grupos sociales enteros —como las mujeres o los campesinos— eran impenetrables a la voz de la razón e incapaces de construir un mundo mejor para los seres humanos.

Al examinar otras instituciones que desempeñaron un papel crucial en la difusión de las ideas de la Ilustración, es probable que resulte más exacto contemplarlas como formas efectivas de producir la unión entre los grupos de élite de la sociedad que como un intento de llegar a grupos sociales menos privilegiados. En Gran Bretaña, por ejemplo, un extenso alfabetismo y una clase media profesional y comercial grande y acaudalada produjeron instituciones cuyo objetivo era la discusión de las ideas, y cuyos integrantes, miembros de las élites locales, contribuyeron también a que éstas se encontrasen en un territorio común, neutral, y a que consolidasen contactos recíprocos más firmes. Entre tales sociedades pueden mencionarse la Sociedad Literaria y Filosófica de Manchester, fundada en 1785 y que aún sigue existiendo, o la Sociedad Lunar, un grupo con sede en Birmingham que incluía al industrial Josiah Wedgwood, al poeta y médico Erasmus Darwin, abuelo del naturalista, y al inventor Richard Arkwright,[32] y que ilustra bien cómo un interés compartido por las ideas de la Ilustración podía producir una institución social capaz de configurar un nuevo espacio de interacción entre fabricantes, científicos e intelectuales locales. Todos estos grupos que se reunían para llevar a cabo discusiones y experimentos eran nuevas formas de sociabilidad centradas en el intercambio de ideas, instituciones sociales en las cuales se abandonaban temporalmente las distinciones entre los diferentes miembros para buscar de modo imparcial la verdad y el intercambio de las ideas.

Este hincapié en la igualdad se llevaba más lejos aún en otra institución social, la de la masonería. Por toda Gran Bretaña y Europa continental florecían las logias masónicas, que contemplaban la intensa participación de aristócratas y hasta príncipes reinantes, como

[32] R. E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham,* Oxford, Clarendon Press, 1963.

Federico el Grande de Prusia y Francisco I de Austria en las organizaciones centroeuropeas. Sus miembros, que se suponía se mantenían en secreto, se comprometían a hacer a un lado las distinciones sociales y unir a sus integrantes con la promesa de llevar a su culminación práctica en la sociedad ideas clave de la Ilustración, como la benevolencia racional. Las logias masónicas, algunas de las cuales estaban abiertas a las mujeres, se convirtieron en centros de debate en los que sus miembros trataban de comprender el mundo de maneras muchas veces teñidas de misticismo y procuraban la regeneración moral de la sociedad y de los individuos sin hacer referencia a las religiones establecidas. La ópera *La flauta mágica* (1791), de Mozart, con su vasto empleo de imaginería masónica, es la máxima expresión artística de este ideal. Sin embargo, en algunos lugares de Europa la masonería era rechazada. Fue condenada por la iglesia católica. En ciertos estados alemanes su programa de regeneración social total y su carácter secreto la expusieron a malas interpretaciones, como amenaza contra el *statu quo* social y político, especialmente porque algunos masones también eran miembros de sociedades secretas, como la de los *illuminati*, que pretendían establecer a sus miembros como nuevo orden gobernante. Por consiguiente, el movimiento se encontraba frecuentemente con una recepción hostil, sobre todo a medida que, hacia finales del siglo, aumentaban las tensiones políticas. En esos contextos, la masonería expresaba el dilema central de la Ilustración: tras haber creado la “opinión” como nueva fuerza política, ¿en qué medida era practicable o justificable usar esa fuerza para producir un cambio social y político?[33]

En Francia y en Italia diferentes instituciones fueron las más destacadas en la promoción del debate de las ideas de la Ilustración y en la reunión de los viejos y nuevos sectores de la élite. En este periodo se fundaron academias eruditas en muchas ciudades de provincia. Se trataba de organizaciones formalmente estructuradas, muchas veces con estatutos corroborados por cédulas reales, y que en general poseían locales y bibliotecas propios. El ingreso estaba abierto a quienes pudiesen pagar una cuota, lo que en la práctica se restringía a las élites locales: la aristocracia, los miembros más notables de las burocracias reales y eclesiásticas, las élites comerciales, los integrantes más acaudalados de profesiones tales como la medicina y el ejército. Exis-

[33] Reinhard Koselleck, *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo y Munich, Alber, 1959, pp. 86-87.

tían para promover el debate, comentar los trabajos sobre temas eruditos o coyunturales presentados por sus miembros, estimular la vida intelectual al ofrecer una biblioteca y, en el caso de las instituciones más ricas, para convocar y financiar concursos de ensayos con premios.[34] Los ensayos premiados, una vez reimpresos, podían movilizar la opinión pública mucho más allá de los confines de la academia y sus miembros, como lo atestiguan los furiosos debates públicos que tuvieron lugar sobre el tema de la pena capital después del concurso de la Academia de Metz, en 1784, o acerca del papel social de las artes, tras una competencia igualmente célebre en Dijon, en 1750.[35] Esas instituciones, como lo señaló su historiador Daniel Roche, no sólo desempeñaban un valioso papel intelectual, sino que también contribuían a reunir a las élites sociales de cada región —tanto las nuevas como las tradicionales— y a convertirlas en parte de la nueva fuerza de la "opinión pública".[36]

Pero en todo este debate acerca de las instituciones sociales y el impacto de la Ilustración nos hemos concentrado hasta ahora en la experiencia de las élites sociales: de los letrados, de quienes podían pagar por pertenecer a una academia, un club o una logia masó-

[34] Las academias de provincia en Francia han sido estudiadas por D. Roche, *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789*, París, 1978. Muchas otras academias, como la Real Sociedad de Londres y la Academia de Ciencias de París, fueron organizadas más formalmente bajo el control directo del monarca a finales del siglo XVII y en el XVIII. Véase Roger Hahn, *Anatomy of a scientific institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803*, Berkeley, University of California Press, 1971; James E. McClellan III, *Science reorganised: Scientific societies in the eighteenth century*, Nueva York, Columbia University Press, 1985. Las sociedades dedicadas a la reforma y el desarrollo económicos se analizan en la obra clásica de Robert J. Shafer, *The economic societies in the Spanish world, 1763-1821*, Siracusa, Syracuse University Press, 1958.

[35] El concurso de Metz lo ganó Pierre-Louis Lacretelle, "Discours sur les peines infamantes, couronné à l'Académie française, en 1785, comme l'ouvrage le plus utile de l'année", P.-L. Lacretelle, *Oeuvres diverses,* 3 vols., París, año X, 1802, I, pp. 171-329. El futuro dirigente de la Revolución francesa, Robespierre, obtuvo el segundo lugar. La competencia de Dijon la ganó Rousseau con un *Discour sur les sciences et les arts* [*Discurso sobre las ciencias y las artes*] que de inmediato encendió el debate público. En el capítulo 7 se comentan textos relacionados con el concurso de la Academia de Ciencias de Berlín de 1780.

[36] Para un análisis de este concepto en la Ilustración véase Habermas, *Historia y crítica de la opinión pública*…, *op. cit.*, pp. 89-117. En francés, el primero que usó el término fue Rousseau en su *Discurso*… de 1750: J. J. Rousseau, "Discourse on the Sciences and Arts (First Discourse)", R. D. y J. R. Masters (comps.), *The First and Second discourses,* Nueva York, 1964, p. 50. Para la década de 1730, el término era usual en inglés, y se refería a la expresión de una reflexión racional personal a través del enfrentamiento público de una discusión. El término es documentado en inglés en 1781 por el *Oxford English Dictionary.*

nica, por una taza de café en un establecimiento, o por la cuota de asociación a una biblioteca circulante. De modo que principalmente hemos estado hablando también de una población urbana. Ahora debemos ocuparnos de la otra cara del parteaguas social. ¿Cuánto, y por qué medios, penetraron las ideas de la Ilustración en las clases sociales que estaban fuera de las élites y fuera de las ciudades, en las poblaciones rurales que en gran parte de los países europeos seguían representando a la inmensa mayoría de la población? Éste es un tema que ciertamente movilizaba a los contemporáneos.[37] También ha atraído crecientemente la atención de los historiadores en años recientes, tal como ha ocurrido con todos los demás aspectos de la historia social de la Ilustración. Este interés adquirió prominencia a partir de 1975, con varios estudios sobre la Bibliothèque Bleu, la colección de libros pequeños, de elaboración barata y burdamente ilustrados, producidos para un mercado rural semialfabetizado por la firma de impresores y editores Oudot, con sede en la ciudad francesa de Troyes.[38] Estos libros, vendidos en grandes cantidades en las ferias rurales y por libreros baratos, incluían almanaques con consejos agrícolas y predicciones del clima, biografías sensacionalistas de criminales famosos, versiones condensadas de novelas recientes, obras devotas y, en su gran mayoría, nuevas versiones de romances medievales que narraban los hechos de Rolando, del caballero Bayard o de los cuatro hijos de Aymon. Los historiadores han visto esta literatura como puramente escapista, incluso como una forma en que los pobres eran privados deliberadamente del acceso al debate de la Ilustración. Otros, como Bollème, consideran que la Bibliothèque Bleu estaba evolucionando hacia una armonía creciente con el pensamiento ilustrado. Pero juzgarla de esta forma implica simplificar la complejidad de las relaciones entre lo que los historiadores han denominado a menudo la "baja" y la "alta" cultura: la cultura de la masa de la población y la de las élites. Incluso si se hacen a un lado los notorios problemas que han rodeado la definición del término "cultura", hay

[37] Muchos escritores se preocupaban porque *no* querían que sus obras llegasen a las clases sociales bajas. Diderot, por ejemplo, le escribió a su editor: "Hay […] algunos lectores que no quiero y no querré nunca; escribo sólo para aquellos con los que podría hablar a gusto", citado en J. P. Belin, *La mouvement philosophique de 1748 à 1789,* París, Belin Frères, 1913, p. 73.

[38] G. Bollème, *La Bibliothèque Bleu: Littérature populaire en France aux* XVIIe *y* XVIIIe *siècles*, París, 1980; R. Mandrou, *De la culture populaire en France aux* XVIIe *et* XVIIIe *siècles. La Bibliotèque Bleu de Troyes*, París, Stock, 1964.

muchas evidencias de que existía una interpenetración de los puntos de referencia cultural entre las clases sociales; al mismo tiempo que la Bibliothèque Bleu, por ejemplo, pregonaba romances medievales reescritos a sus humildes lectores, esos romances se vendían también a los lectores de clase alta de la Bibliothèque Universelle des Romans, dando inicio a lo que los historiadores de la literatura han llamado un "renacimiento gótico".[39] Tampoco hay que olvidar que el grupo ocupacional más importante en la mayoría de las ciudades estaba compuesto por sirvientes domésticos, que muchas veces provenían de comunidades rurales. Como vivían en una forzosa intimidad con sus amos, podemos proponer que su papel de transmisores entre la ciudad y el campo, los empleadores campesinos y urbanos, tuvo una importancia considerable para derrumbar cualquier división nítida entre la "alta" y la "baja" cultura o entre el mundo rural y el urbano, y este papel de transmisores se vio fomentado por la expansión, por lo menos en Europa occidental, de los servicios postales, que permitieron que hasta los mínimamente letrados se comunicasen unos a otros sus experiencias e ideas.[40] Este panorama se ve sustentado por la obra de Robert Muchembled, quien ve el final del siglo XVIII como una época de gran convergencia cultural. Destaca en particular la clase media baja de Francia como área en la cual se mezclaban la "alta" y la "baja" cultura.[41] Otros historiadores de la cultura de este periodo, como Roger Chartier, destacan los muy serios problemas a los que se enfrenta quien intenta ir más allá de las imágenes artísticas y literarias de los campesinos y los trabajadores para descubrir qué era lo que verdaderamente leían y pensaban. Sus estudios parecen revelar un mundo en gran medida tradicional, en el cual la población rural seguía estando relativamente al margen de las ideas de la

[39] La Bibliothèque Universelle des Romans se publicó entre 1775 y 1789 y estaba en deuda con las adaptaciones medievales del conde de Tressan (1705-1783).

[40] El Fígaro de Beaumarchais (inspirador del personaje de la ópera de Mozart) no podía haber sido el único *valet* de un caballero del decenio de 1780 familiarizado con las últimas ideas. En Filadelfia, tenderos y artesanos eran miembros de la Sociedad Norteamericana para Promover y Propagar el Conocimiento Útil, antecedente de la American Philosophical Society. Las imágenes eran también un medio poderoso para transmitir las ideas ilustradas. Por ejemplo, William Hogarth (1679-1764), el gran artista británico, destinó específicamente su serie de grabados de 1751, *The four stages of cruelty* [*Las cuatro etapas de la crueldad*], elocuente ataque contra la crueldad hacia los animales, a la clase trabajadora. Véase R. Paulson, *Hogarth*, vol. II, New Haven y Londres, Yale University Press, 1971, p. 109.

[41] Robert Muchembled, *Culture populaire et culture des élites…*, *op. cit.*

Ilustración.[42] Una imagen similar se desprende del retrato que hace Robert Darnton de la postura mental de los aprendices urbanos en París.[43] Estos dos historiadores, pese a sus múltiples divergencias, presentan de hecho una imagen de la penetración social del pensamiento ilustrado muy cercana a cierta línea de opinión de la Ilustración misma. Muchos reformadores ilustrados se acercaban a la población rural de una manera que nos recuerda la forma en que los misioneros del siglo siguiente observarán a los pueblos indígenas. Veían a los campesinos como seres que vivían casi en un mundo diferente, incapaces de comprender la Ilustración y sumidos en supersticiones populares incomprensibles, tradiciones irracionales y lealtades religiosas.[44] Uno de los principales objetivos de estos reformadores sociales era superar la resistencia de los campesinos a la Ilustración, pero era una tarea que, al mismo tiempo, muchas veces dudaban de poder llevar a cabo.[45] En la divergencia entre Darnton, Chartier y Muchembled es probable que tengamos que llegar simplemente a la conclusión de que aún no se ha alcanzado un veredicto: la vastedad del tema, la dificultad de las comparaciones internacionales, las problemáticas distinciones involucradas en la definición de la "alta" y la "baja" cultura, y la relativa escasez de información y dificultad en el manejo de las evidencias implican que lo más probable es que no sea posible llegar a resolver este problema tal como está definido en la actualidad. Lo único que podemos asegurar es que la complejidad misma de la interpretación histórica al respecto bien puede reflejar, en sí misma, una realidad flexible y ambigua de la penetración social del pensamiento de la Ilustración. También debería recordarnos que las ideas, puntos de referencia y actitudes no se "filtraron", sencillamente, de las élites literarias e intelectuales a las masas desposeídas sino que bien puede haber habido un movimiento en la dirección opuesta.

[42] Roger Chartier, "Figures of the other: Peasant reading in the age of the Enlightenment", *Cultural history*, pp. 151-171, y *Dix-Huitième Siècle*, 18, pp. 45-64, 1986.

[43] R. Darnton, *La gran matanza de gatos…*, *op. cit.*, en particular el estudio que da título al libro.

[44] Harvey Mitchell, "Rationality and control in French eighteenth-century medical views of the peasantry", *Comparative Studies in Society and History*, 21, pp. 81-112, 1979; D. Outram, *The body and the French revolution*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1989, pp. 41-67.

[45] Véase el capítulo 3.

CONCLUSIÓN

La Ilustración fue una época en la que se produjeron transformaciones drásticas en la producción y accesibilidad de las ideas y, sobre todo, de los medios impresos. Se construyeron nuevas instituciones sociales basadas en el intercambio intelectual, más que en el señalamiento o exhibición del rango social y político. El conocimiento y la capacidad de debate en público empezaron a ser una de las formas de adquirir estatus para quienes habían nacido fuera de las élites de la aristocracia. Al mismo tiempo se desarrolló un intercambio mundial de bienes de consumo que incluía productos culturales transportables, como libros, periódicos, panfletos y reproducciones de cuadros. La cultura se fue convirtiendo cada vez más en una mercancía, proceso que se estudia en el análisis filosófico de la Ilustración que realizaron Horkheimer y Adorno y al que ya hemos hecho referencia. Poner la información y los debates al alcance de un público mayor se volvió un gran negocio que llevaban a cabo no sólo la élite de los pensadores de la Ilustración, sino además todo un ejército de escritores profesionales cuyos nombres, hoy, han caído en el olvido. Las representaciones visuales y las artes escénicas también transmitían ideas a públicos amplios, que no formaban parte de las élites sociales. Todo esto llevó al surgimiento de la "opinión pública" como una fuerza que debía ser tomada en cuenta. De hecho, una segunda gran paradoja de la Ilustración es la forma en la que comenzó a existir la opinión pública como fuerza política, en gran medida, al mismo tiempo y a través de muchos de los mismos mecanismos sociales y económicos por medio de los cuales la cultura se convirtió también en parte de un sistema internacional de comercio e intercambio. ¿Fue la misma transformación en mercancías la que creó el dominio de lo público? Ésta también es una pregunta sobre la cual no hay aún acuerdo.

No obstante, como ha señalado Daniel Roche, el crecimiento de la opinión pública también planteó, en sí mismo, un tercer problema fundamental: el de definir a la verdadera élite. ¿Era la del nacimiento o la del intelecto? Las cuestiones del control y la difusión del conocimiento y las ideas se volvieron parte de las incómodas relaciones entre las clases sociales y, asimismo, llegaron a ser parte de las relaciones entre estados y sociedades, entre monarquías y clases sociales.

3. ILUSTRACIÓN Y GOBIERNO. ¿NUEVO ARRANQUE O CONTINUACIÓN?

Un estado correctamente constituido tiene que ser exactamente análogo a una máquina, en la cual todas las ruedecillas y engranajes se ajusten con precisión entre sí, y el gobernante debe ser el capataz, el eje o el alma —si cabe usar tal expresión— que ponga todo en movimiento.

JOHANN VON JUSTI

Las monarquías absolutas están apenas a un paso del despotismo. Despotismo e Ilustración: que los reconcilie quien sea capaz. Yo no puedo.

FRANZ KATTER (1787)

Salgo, aprendo, veo, me entero y tomo notas. Se trata más de ser un estudiante que un conquistador.

JOSÉ II (1773)[1]

Un tema fundamental de este trabajo ha sido hasta ahora la relación entre el conocimiento, la reflexión crítica y el poder. Como hemos visto, no fueron sólo filósofos como Immanuel Kant quienes reflexionaron sobre los extremos a los que podía llevarse una Ilustración sin límites antes de que comenzara a disgregar, más que a iluminar, las estructuras de la sociedad. En este capítulo nos enfrentaremos a esa cuestión de una manera más directa. Analizaremos en qué medida fueron utilizadas las ideas de la Ilustración por los gobiernos de la época y qué impacto tuvieron, no sólo en la política gubernamental, sino en la naturaleza misma del gobierno. Veremos si los debates sobre la intervención gubernamental en la economía y en las relaciones entre la iglesia y el estado, así como una controversia de mucho

[1] Johann von Justi, citado en G. Parry, "Enlightened government and its critics in eighteenth century Germany", *Historical Journal*, 6, p. 182, 1963; Franz Kratter, *Philosophische und statistische Beobachtungen vorzürlich die Österreichishen Staaten betreffend*, Francfurt y Leipzg, 1878, pp. 23-24; José II citado en D. E. D. Beales, *Joseph II*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, I, p. 361.

mayor alcance sobre lo que constituía el gobierno legítimo, pudieron haberle abierto camino a la ola de movimientos revolucionarios que acompañaron a la Ilustración y que habrían de culminar con las convulsiones sociales en Francia a partir de 1789 (capítulo 9). También procuraremos determinar de qué manera las ideas de la Ilustración ayudaron o estorbaron a los gobernantes en su búsqueda de éxito internacional, así como de estabilidad y prosperidad internas.

Se trata de cuestiones complejas, entre otras razones porque el flujo constante que afectaba el ejercicio del poder no es exclusivo del siglo XVIII. Los gobernantes siempre se han esforzado por hacer que su tierra sea segura, estable y próspera. Por lo tanto, puede resultarnos difícil distinguir cuál fue la contribución específica de la Ilustración. De hecho, los historiadores han gastado mucha tinta a lo largo de más de un siglo para tratar de entender este problema, aunque cuesta decir que este legado historiográfico realmente haya logrado aumentar nuestra comprensión.

En el siglo XIX, historiadores alemanes como Wilhelm Roscher y Reinhold Koser empezaron a utilizar la expresión *despotismo ilustrado* para referirse a una forma de monarquía, intensamente influida por ideas de la Ilustración, cuya aparición detectaban sobre todo en los estados alemanes y especialmente en la Prusia de Federico II. Roscher sostuvo que el absolutismo ilustrado representaba la última etapa de evolución de la monarquía desde los conflictos confesionales del siglo XVI. Los esfuerzos de los monarcas de ese periodo para cimentar su autoridad en la imposición de la unidad confesional a sus súbditos, afirmaba, habían sido sustituidos a su vez por los de reyes, como Luis XIV, que se consideraban los únicos y absolutos representantes de su pueblo. Para el siglo XVIII, el *despotismo ilustrado* habría de abrirle paso a la aparición de la idea del gobernante como "primer servidor del estado", según lo expresara Federico II.[2]

Esta conceptualización de la relación entre Ilustración y monarquía, sin embargo, atrajo muy poca atención en Europa occidental. Después de la primera guerra mundial se hicieron nuevos esfuerzos por definir esa relación. La Comisión Internacional de Ciencias Históricas, buscando un tema unificador para sus miembros, creó un proyecto internacional de investigación que denominó *despotismo ilustrado.* Su informe de 1937 al respecto, y en especial la síntesis del

[2] R. Koser, "Die Epochen der absoluten Monarchie in der neueren Geschichte", *Historische Zeitschrift,* 61, pp. 246-287, 1889.

secretario de la Comisión, Michel L'Heritier, elaboró un concepto de la relación entre Ilustración y estado, en gran medida concebido como el impacto de los pensadores franceses sobre las monarquías, que tuvo una vasta influencia.[3]

A partir de 1945, el concepto de *despotismo ilustrado* fue cada vez más atacado. Una de las imputaciones que se le hacían era la de ser anacrónico: ningún gobernante del siglo XVIII utilizó esa expresión para describirse a sí mismo. Formulada de manera ambigua por el autor francés Mercier de la Rivière en 1767 en su obra *L'ordre naturel et essenciel des sociétés politiques* [*El orden natural y esencial de las sociedades políticas*], su uso era muy poco frecuente en el siglo XVIII.[4] Cualesquiera fuesen sus pretensiones de poseer la autoridad última absoluta, resulta difícil señalar a un monarca del siglo XVIII que realmente gobernase de manera despótica, es decir, sin las restricciones impuestas por las leyes, y mucho menos sin los cuestionamientos de los grupos y las instituciones de las élites. Por ejemplo, ¿cómo podría relacionarse la historia de la monarquía británica, circunscrita como lo estaba por las restricciones del parlamento, con el concepto de *absolutismo*? ¿Cuál era el valor de cualquier término que no pudiese dar cabida a la realidad del gobierno en uno de los principales estados? Otros señalaron que la definición del Comité Internacional encapsulaba una interpretación de la Ilustración misma que estaba siendo descartada rápidamente. Como vimos en el capítulo 1, hacia el decenio de 1960 era cada vez más difícil considerar la Ilustración un fenómeno unitario, dominado por unos cuantos "grandes pensadores", en su mayoría franceses. Cada vez con mayor frecuencia se la veía como algo diferente de un estado a otro, de una región a otra, de lo que se derivó que también debía ser distinta la relación entre el gobierno y el núcleo de las preocupaciones y debates que constituían la Ilustración.

Otra crítica, más contundente aún, del concepto de *despotismo ilustrado* o *absolutismo* era que no proporcionaba una forma de distinguir qué acciones gubernamentales se debían específicamente a las inquietudes ilustradas y cuáles se arraigaban en ideologías mucho más antiguas, como el neoestoicismo, o eran respuestas dictadas por el mero afán de conseguir ventajas.

[3] Michel L'Heritier, "Le despotisme éclairé, de Frédéric II à la révolution", *Bulletin of the International Committee of Historial Sciences*, 9, pp. 181-225, 1937.

[4] B. Behrens, "Enlightened despotism", *Historical Journal,* 18, pp. 401-408, 1975; una visión menos hostil se encuentra en su libro *Society, government and the Enlightenment: The experiences of eighteenth-century France and Prussia*, Londres, Thames and Hudson, 1985.

Hacia 1970, tanto el escepticismo respecto del valor de la denominación *despotismo ilustrado* como de la posibilidad de investigar adecuadamente la relación entre la Ilustración y el gobierno a la cual hacía referencia, llegó a su punto culminante y, al parecer, con buenas razones. Pero, como suele ocurrir en el mundo de la historia, en el momento preciso en que se arraigó, el escepticismo mismo fue atacado. Se dijo que los escépticos habían confundido una denominación inadecuada y que inducía a error con una realidad más compleja e interesante. Descartar el rótulo no debía implicar que ya no se prestase atención a la relación entre gobierno, políticas, debates y actitudes en el siglo XVIII. ¿No era, como mínimo, improbable que los monarcas y sus ministros pudieran aislarse tan bien como para no saber *nada* de los debates —frecuentemente acalorados— acerca del gobierno y la sociedad que tenían lugar a las puertas de sus palacios y oficinas? Si la Ilustración no era de interés para los reyes, ¿por qué tantos, como Catalina de Rusia o Federico II de Prusia, se molestaban en mantener una copiosa correspondencia y relaciones personales y financieras prolongadas, muchas veces problemáticas, con personajes como Diderot y Voltaire?

Muchas de estas percepciones se concretaron debido a la publicación y traducción de obras que llevó a cabo Franco Venturi. Su publicación de numerosos textos de economistas, historiadores y cronistas políticos italianos, muchos de los cuales eran también asesores del gobierno, demostraron, sin dejar lugar a duda, la importancia de las ideas ilustradas en la composición de las políticas y actitudes gubernamentales.[5] A partir de entonces apareció un torbellino de nuevas conceptualizaciones. Se sugirió, por ejemplo, que la Ilustración podía entenderse como un facilitador de la "modernización", aunque los problemas para entender qué se quería decir con modernización parecieron reflejar de inmediato los dilemas de la economía del desarrollo del momento y desplazar la atención del problema de comprender la Ilustración en un sentido más amplio.[6]

Un segundo punto de vista provino del marxismo, que estaba entonces en la cúspide de su influencia intelectual y política en Euro-

[5] Franco Venturi, *Settecento riformatore,* Turín, Einaudi, 1969-1987, ya publicado hasta el vol. V, parte I, y su *Utopía y reforma en la Ilustración,* Turín, Einaudi, 1970.

[6] Por ejemplo, A. M. Wilson, "The *philosophes* in the light of present day theories of modernization", *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century,* 48, 1967, pp. 1893-1913; H. B. Applewhite y D. G. Levy, "The concept of modernization and the French Enlightenment", *ibid.*, 74, pp. 53-96, 1971.

pa occidental. Este enfoque veía esencialmente la Ilustración como irrelevante para el absolutismo, pues asumía que aquélla era una ideología de la burguesía, mientras que la monarquía existía para apoyar los intereses de la aristocracia "feudal". Por eso, en la perspectiva marxista, las monarquías del siglo XVIII se habían enfrentado a la tarea imposible de tratar de reconciliar intereses irreconciliables: feudalismo y capitalismo, aristocracia y burguesía. La Ilustración actuó como una "superestructura ideológica" que se usó para disfrazar las consecuentes contradicciones de valores e intereses.[7] Este enfoque tiene, desde luego, muchos problemas. Es difícil aplicarlo a las muchas monarquías cuyos estados, particularmente en Europa central y oriental, no contenían un número significativo de burgueses; por otro lado, cabe dudar de la utilidad de describir a la aristocracia de muchos estados en el siglo XVIII, sobre todo de Europa occidental, como "feudal". Tampoco resulta fácil apoyar el supuesto marxista de que los grupos sociales sólo son receptivos o susceptibles de aceptar la influencia de aquellos programas que se relacionan directamente con sus intereses económicos objetivos. Además, este enfoque, por definición, tiene poco que ofrecer a los muchos y diversos estados republicanos. Por añadidura, la "aristocracia" y la "burguesía" no eran grupos sociales monolíticos, con actitudes totalmente unificadas frente a la "Ilustración". Tratarla como una mera "superestructura" es también perpetuar (aunque por razones muy diferentes) la distinción entre hechos y pensamientos que, paradójicamente, ocupaba un lugar tan central en el viejo estilo de la historiografía de la Ilustración.

El enfoque de la influyente obra de 1956 de Reinhard Koselleck, *Crítica y crisis*,[8] también fue diferente. En esta obra se considera que la relación entre la Ilustración y el estado estuvo determinada por la reacción contra los conflictos religiosos de los siglos XVI y XVII. La ideología de la Reforma había permitido que individuos y grupos legitimaran una *crítica* irrestricta de la monarquía y de los dirigentes de diversa fe, produciendo así en Europa una era de un desorden

[7] Por ejemplo, Perry Anderson, *Lineages of the absolute state*, Londres, New Left Books, 1974; Albert Soboul, "Introducción", Philippe Goujard (comp.), *L'Encyclopédie ou Dictionnaire Raisonné des Sciences, des Artes et des Métiers: Textes choisies*, París, Éditions Sociales, 1952, 1976, 1984; Horst Möller, "Die Interpretation der Aufklärung in der Marxistisch-Leninistischen Geschichtssreibung", *Zeitschrift für Historische Forschung*, 14, pp. 438-472, 1977.

[8] Reinhard Koselleck, *Kritik und Krise: Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Munich, Verlag, 1956.

generalizado y perdurable. En el siglo XVIII, sostiene Koselleck, el gobierno ordenado fue restablecido por los ideales de una tolerancia religiosa aunque fuese limitada —que impidió que algunos gobiernos afirmaran actuar como agentes éticos—, y aún más por el apoyo que se dio a la idea de que la "crítica", con todas sus consecuencias disruptivas, debía restringirse a la esfera privada. Esta idea, como vimos, tiene mucha fuerza en el ensayo de Kant sobre la Ilustración.

Koselleck sostiene, un poco controversialmente, que esta situación puede remontarse hasta los escritos del teórico político inglés Thomas Hobbes (1588-1679) quien, en las postrimerías de la guerra civil en Inglaterra, había defendido la subordinación de las afirmaciones de la moralidad individual, o "crítica", a los requisitos de un orden político más fuerte. No obstante, afirma Koselleck, esto no dejaba un espacio claro para los crecientes niveles de intercambio de ideas y el surgimiento de la opinión pública. Ésta y sus instituciones informales, como las logias masónicas, o sus conceptualizaciones, como la República de las Letras, se convirtieron en sustitutos de la verdadera política y juzgaban a los monarcas y a quienes participaban en política de acuerdo con criterios más utópicos que prácticos. Koselleck denuncia que esos juicios utópicos eran "hipócritas" ya que se los tomaba desde una posición carente de responsabilidades y sin comprender de manera cabal el impacto de la crítica irrestricta en la crisis del antiguo orden hacia finales del siglo.

Aunque se publicó hace mucho —en 1956—, el libro de Koselleck ha vivido un renacimiento, puesto de manifiesto en sus numerosas traducciones recientes. Pero también ha recibido varios embates de sus críticos, quienes han señalado que esta visión del vínculo entre Ilustración y gobierno está abrumadoramente motivada por el deseo del autor de explicar la guerra fría, que había dividido a su país. En un plano menos altisonante de explicación, se ha cuestionado también si Hobbes era un verdadero representante de la crisis de la crítica del siglo XVII; si los gobernantes de la Ilustración realmente creían gobernar por la *raison d'état* más que por valores cristianos. Una gran dirigente como María Teresa de Austria, por ejemplo, difícilmente correspondería a este planteamiento. ¿Realmente siempre se efectuó la crítica ilustrada en condiciones utópicas de hipocresía e irresponsabilidad? Esto parece contradictorio con respecto a la visión de la Ilustración italiana que se desprende de manera tan convincente de la pluma de Franco Venturi.

De esta confusa controversia acerca de la naturaleza y el significado del *despotismo ilustrado* o *absolutismo ilustrado* surge una pregunta de gran importancia: ¿por qué los historiadores han experimentado, durante tanto tiempo, un nivel tan alto de dificultad para discutir este tema? Parte del problema del siglo XVIII surgió, sin duda, de la forma en que la Ilustración misma se caracterizó inicialmente: un *corpus* autónomo de pensamiento que flotaba libre de toda situación y circunstancia. Las formulaciones de la Ilustración como antecesora del liberalismo moderno, tal como la que plantea Peter Gay, crearon también expectativas poco realistas respecto de las acciones de los monarcas del siglo XVIII, a los que se denigraba si no lograban cumplir con los criterios liberales de los siglos XIX y XX, al negarse a abandonar la guerra o a reestructurar completamente su sociedad y su economía por medio de la abolición total de instituciones clave, como la servidumbre. Lo que hay que hacer en la actualidad es encontrar una manera de pensar en torno de las relaciones entre la Ilustración y la monarquía que sea más dinámica, menos anacrónica y más sensible a la presión de patrones y situaciones regionales y nacionales.

De modo que la historiografía previa parece haber obstaculizado, más que favorecido, nuestra comprensión del vínculo entre gobierno e Ilustración. En todo caso, nos toparíamos con dificultades considerables al tratar de aproximarnos a este tema. Los gobiernos pueden ser de cualquier forma y tamaño, y se enfrentan a retos muy diferentes. Los grandes estados nacionales, como Francia, no formaban menos parte de la Europa de la Ilustración que las oligarquías mercantiles de las repúblicas de Venecia y Génova. Las gigantescas monarquías multinacionales, como Austria y Rusia, coexistían con más de trescientos pequeños estados alemanes. Es evidente que los desafíos a los que hacían frente los estados grandes y pequeños, las monarquías y las repúblicas, eran muy diferentes, al igual que sus historias previas y las ideologías locales respecto de qué constituía un buen gobierno. También se presenta el problema de que todos los estados de la época tenían que hacer frente a tensiones que pueden haberse incrementado en el siglo XVIII, pero que de cualquier manera no diferían de las que habían enfrentado las generaciones anteriores. Las presiones de la guerra y la competencia internacional, el problema de obtener la cooperación tanto de las élites como del común de la gente, los desafíos de una población creciente y una economía en expansión habían sido enfrentados antes por los gobiernos.

En este sentido, el gobierno en el siglo XVIII no tenía nada de novedoso. También ocurría que muchos estados, sobre todo de Europa central, poseían ya un *corpus* mucho más antiguo de ideas acerca de la naturaleza, la operación y la legitimación del gobierno, que siguió predominando hasta bien entrada la Ilustración. Ese *corpus* se denominaba cameralismo y era especialmente poderoso en las áreas germanoparlantes de Europa —la monarquía austriaca y los estados alemanes—, así como en aquellas que solían tomar sus élites gubernamentales de Alemania y Austria, como Suecia, Dinamarca y Rusia. Era algo de tal importancia que podría afirmarse incluso que una de las principales divisiones de Europa era no tanto entre los estados católicos y los protestantes, o los grandes y los pequeños, sino entre aquellos que usaban el pensamiento cameralista y los que no lo hacían.

En Francia, a la que con tanta frecuencia se ve situada en el corazón de la Ilustración, pocos de sus principales intelectuales ocupaban cargos o actuaban como consejeros cercanos al gobierno. Pese al crecimiento de la "opinión pública", el poder seguía estando principalmente en manos de la aristocracia, y para ingresar en sus filas se libraba una lucha feroz. En la clase dirigente había poco consenso acerca de las futuras direcciones que debía seguir la monarquía, del mismo modo que entre los intelectuales. Pocos querían desafiar abiertamente el orden vigente, pero las opiniones estaban divididas acerca de si los poderes de la monarquía debían reducirse (para evitar el despotismo) o aumentarse (para lograr la reforma, la eficiencia y una mayor equidad al reestructurar el gobierno, las finanzas y el ejército, ante lo cual se oponían poderosos grupos de arraigados intereses). Todo esto llevó a la falta de consistencia en el apoyo a las ideas reformistas, e impidió asimismo que se realizaran esfuerzos por crear e impartir una ciencia técnica del gobierno, siguiendo el modelo que trataban de desarrollar los estados alemanes. Pese a que entre los intendentes había un gran apoyo a la Ilustración, el mejoramiento y la fisiocracia, la única designación de un intelectual realmente ilustrado para un alto cargo del gobierno central, la del fisiócrata Anne-Robert-Jacques Turgot (1727-1781) resultó un desastre. Turgot, debilitado desde el comienzo por el vacilante apoyo de la corte, tuvo que ser despedido de su puesto cuando su insistencia en establecer un mercado libre dio por resultado enormes aumentos de precios y la resistencia violenta de la gente, en lo que los historiadores han denominado la "guerra de las harinas" de 1775. Otros ministros reformistas que tenían

sólidos lazos con los fisiócratas también fueron apoyados fugazmente por la monarquía y luego abandonados. En Francia, la Ilustración, en la esfera política, muchas veces parecía no ser más que agua llevada al molino de las facciones cortesanas en pugna. No funcionó como factor unificador de la clase alta francesa, y menos aún cuando se agudizaron los conflictos del decenio de 1770 entre los esfuerzos del rey y sus ministros por lograr una reforma y los de órganos como el parlamento por resistirse a ellos en nombre de la nación, lo que terminó por dividir a la clase gobernante francesa.

La situación era muy diferente en los estados alemanes y en el gobierno central de las tierras bajo el control de los Habsburgo. Allí, un *corpus* de ideas sumamente organizado anterior a la Ilustración, conocido como cameralismo, procuraba manejar la ciencia y la justificación de la burocracia y la monarquía. El cameralismo destacaba la importancia de la riqueza de los estados y hacía énfasis en las virtudes de tener un gobierno fuerte para lograr este objetivo.[9] Sostenía también que los gobernantes debían tratar de regular en detalle la vida de sus súbditos, a fin de alcanzar el objetivo económico vital de contar con una población fuerte, sana, numerosa y leal. El cameralismo era importante porque, por mucho que destacase la importancia del estado fuerte, incluía también la regulación social y el bienestar *social* entre las metas características y legítimas del gobierno, y no sólo los propósitos *dinásticos* y personales con los cuales los dirigentes solían contemplar la guerra y la adquisición territorial. Se trataba, entonces, de un conjunto de creencias acerca del gobierno bien adaptadas a la situación de Alemania, donde muchos estados eran demasiado pequeños como para proporcionarles a sus gobernantes un escenario para la actuación dinástica; también funcionaba en las tierras de los Habsburgo, donde el desafío del decenio de 1740 —la agresión en aumento entre Austria y Prusia, que llevó al conflicto bélico global conocido como guerra de la sucesión austriaca— hizo que los distintos gobernantes tuvieran muy clara la importancia del control y el desarrollo si querían reunir los recursos suficientes para competir con rivales voraces, como la Prusia de Federico II.

[9] "Un príncipe, designado por Dios para ser el dirigente y protector de su pueblo, está justificado en todo lo que haga si lo demanda el bienestar del estado que tiene a su cargo", Joseph von Sonnenfels, *Politische Abhandlungen*, Viena, 1777, p. 254. La obra de A. W. Small, *The cameralists*, Chicago, University of Chicago Press, 1909, sigue siendo de utilidad. Véase también K. Tribe, "Cameralismo and the cience of government", *Journal of Modern History*, 56, pp. 265-284, 1984.



3. Retrato de Friedrich Anton von Heynitz (1725-1802), director de la Bergakademie, o escuela estatal de minas en Freiberg, Sajonia. Los monarcas de Sajonia, devastada por la guerra de los siete años (1756-1763), iniciaron en 1763 un ambicioso programa de reformas. Convencieron a Heynitz de dejar de trabajar al servicio del duque de Brunswick para dirigir la formación en minería y metalurgia que proporcionaba el estado. El esplendor de este retrato, que muestra a Heynitz con el hacha de su cargo en la mano, y portando en su uniforme símbolos de la minería, no deja lugar a duda del valor que la monarquía sajona atribuía a la tecnología y la explotación de la naturaleza como parte integral de los programas de reforma requeridos por la participación en prolongados conflictos militares que era característica del siglo XVIII.

La replicación del pensamiento cameralista estaba asegurada institucionalmente por la fundación de una oleada de nuevas universidades y escuelas en los estados alemanes, cuyos programas se dirigían primordialmente a la formación de una burocracia ilustrada, cameralista, muchas veces bajo la supervisión directa de los mismos monarcas. Esto significaba que los profesores universitarios ocupaban con frecuencia posiciones importantes en el gobierno, a diferencia de lo que ocurría en Francia, y muchas veces también sucedía lo inverso.[10] Todos estos factores contribuyeron a garantizar que los burócratas de alto nivel se convirtiesen en una clase internacional que en numerosas ocasiones se desplazaba de un estado a otro. Esto, por sí mismo, contribuyó a homogeneizar en grandes áreas geográficas las ideas acerca del gobierno, de la dirección de los programas de reforma y de la intervención social y económica.[11] A esto se debe que hubiese relativamente tanta homogeneidad en el pensamiento gubernamental en todas las áreas afectadas por las ideas cameralistas, que también se difundieron a los estados en proceso de modernización, como Rusia. Esto no quiere decir que las relaciones entre el cameralismo y los gobernantes siempre fuesen amables; en ocasiones algunos pensadores, como Joseph von Sonnenfels, tenían ideas que se consideraba que iban demasiado lejos. Pero en general puede decirse que el cameralismo, mucho más que las actitudes ilustradas en Francia, fue un factor unificador entre los monarcas, sus sirvientes y sus sociedades, y le dio coherencia a la élite dirigente misma.[12] También tuvo otros impactos. Si bien no era antirreligioso, le daba sin duda mayor peso a una visión del gobierno —y por lo tanto a la monarquía misma— como máquina para producir acciones y decisiones, más que como sede de un sagrado simbolismo unificador. De allí la importancia de la descripción que hace Von Justi, citada al comienzo de este capítulo, del gobierno como máquina —y las máquinas son aparatos para convertir el trabajo en productos—, y del monarca sólo como el mecánico supremo. El cameralismo también pensaba que la base de

[10] Por ejemplo, Johann von Justi ocupó los cargos de profesor de cameralismo en Viena y en Gotinga, además de ser el director de Minas de Prusia.

[11] El impacto del cameralismo en Rusia se analiza en el estudio clásico de Marc Raeff, *The well-ordered police-state: Social and institutional change through law in the Germanies and Russia 1600-1800*, New Haven, Yale University Press, 1983; "The well-ordered police-state and the development of modernity in seventeenth and eighteenth-century Europe", *American Historical Review*, 80, pp. 1221-1243, 1975.

[12] Véanse, por ejemplo, los argumentos de Rudolf Vierhaus, *Deutschland im 18. Jahrhundert: Politische Verfassung, soziales Gefüge, geistige Bewegungen*, Gotinga, 1987.

las responsabilidades del monarca hacia sus súbditos yacía en la ley natural tanto como en el dogma cristiano. La vida natural y económica se consideraban abiertas a la administración y la explotación para satisfacer las necesidades del estado, y justificadas por la racionalidad. Éste es un punto importante, porque demuestra que de muchas maneras el cameralismo era congruente con inquietudes centrales de la Ilustración, como la importancia de la racionalidad. Esas preocupaciones también permitían a los gobiernos brindarle legitimidad a la intervención en la sociedad, legitimación especialmente importante para aquellos dirigentes cuyos territorios, como los de los Habsburgo austriacos, incluían una multiplicidad de privilegios y jurisdicciones locales que podrían plantearle obstáculos al gobernante.[13] Por ejemplo, el cameralismo permitió la construcción de una base teórica para llevar adelante una reforma agraria, si era necesario sin el consentimiento de la aristocracia, haciendo referencia al deber del hombre de controlar la naturaleza —con lo que exhibía su racionalismo— y a la búsqueda de una justicia natural por medio de estructuras legales uniformes. Con frecuencia, el impulso hacia una explotación más plena de los recursos de la economía y la naturaleza sólo podía ponerse en práctica si se imponía una relación uniforme con la monarquía en regiones que tenían definiciones legales muy diferentes acerca de sus obligaciones hacia la corona.

Tal vez sea una pretensión imposible tratar de desentrañar específicamente las contribuciones ilustradas al cameralismo. Puede que resulte más fructífero adoptar un enfoque funcionalista y tratar de precisar *cómo* tales ideas acerca del gobierno ayudaban u obstaculizaban a los dirigentes en su búsqueda de éxito internacional, así como de estabilidad y prosperidad internas. Se podría afirmar que la legitimación de las medidas de reforma social y económica, como la reforma de las organizaciones gremiales a la cual dedicó gran esfuerzo la monarquía austriaca, le brindaban al gobierno mayores opciones en materia política. La apelación universalista a valores de la Ilustración, tales como el humanitarismo, daban a los príncipes, potencialmente, una vía legítima para ignorar los particularismos y los derechos locales, apelando al sentimiento de las élites de pertene-

[13] Para ver más ejemplos de legitimaciones producidas para políticas específicas de reforma en los territorios controlados por los Habsburgo, véase E. Wangermann, “The Austrian Enlightenment”, R. Porter y M. Teich (comps.), *The Enlightenment in national context,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, pp. 127-140, especialmente p. 134.

cer a una sección ilustrada de la sociedad. En otros casos, las ideas de la Ilustración podían limitar de hecho las opciones de que disponía el gobierno, particularmente porque con frecuencia impedían usar más fuerza contra el campesinado en pro de la reforma agrícola.[14] Si la reforma avanzaba a un ritmo moderado, como ocurría con María Teresa de Austria (1717-1780), apelar a los valores de la Ilustración podía encubrir los crecientes esfuerzos de los gobiernos por explotar en sus territorios recursos naturales y económicos de manera que compitieran directamente con la explotación de los mismos recursos por parte de la aristocracia y la iglesia, o por lo menos hacer que a las élites educadas les resultase más difícil manifestarse en contra de esas medidas. En algunos contextos, los monarcas, que podían citar una atractiva combinación de mandamientos generados por los ideales universalistas de la Ilustración, así como el peligro que planteaban las amenazas externas, tenían más posibilidades de convencer a los que pertenecían a órdenes sociales privilegiados de que aceptasen cambios que fortalecían al estado subsumiendo sus propios poderes personales en los del aparato estatal. Los órdenes privilegiados se inclinaban por aceptar la situación si veían que el estado se manejaba en beneficio de sus propios intereses, como ocurría con Prusia —cosa que Austria no parecía estar haciendo a partir de 1780—, y si la monarquía tenía especial éxito en la guerra, como pasaba con la de Prusia, pero no con la de Austria. Al hacerlo de esta forma específica, con frecuencia (aunque no siempre) las monarquías podían reducir los "costos de transacción" o fricciones en la maquinaria del gobierno. En este proceso, el cameralismo logró tanto proporcionar continuidad con el periodo anterior a la Ilustración como abrirles el camino a los objetivos de ésta.

Es momento ya de observar el impacto del *corpus* de ideas específicos sobre la operación del gobierno. En el capítulo 8 también hablaremos de la importancia que el pensamiento religioso tenía para los gobernantes. Ciertos movimientos de reforma religiosa, como el pietismo, permitieron que algunos dirigentes, por ejemplo Federico Guillermo I de Prusia, legitimasen programas de reforma de la iglesia en su propio beneficio. Incluso sin la aparición de tales movimientos de reforma dentro de las iglesias hubiese seguido habiendo una

[14] John Komlos, "Institutional change under pressure: Enlightened government policy in the eighteenth-century Habsburg monarchy", *Journal of European Economic History*, 40, pp. 234-251; E. Wangermann, "The Austrian Enlightenment", *op. cit.*, pp. 135-137.

muy considerable unidad en el pensamiento ilustrado acerca de la necesidad de una reforma eclesiástica. La preocupación jansenista por la vuelta a la simplicidad de la iglesia primitiva coincidía con la inquietud del gobierno, que se esforzaba por disminuir el poder de la iglesia católica en sus dominios, como lo demuestra el ataque universal contra la orden jesuita a partir de 1759. Gobernantes como José II se opusieron al control de la iglesia sobre la educación, tratando de establecer un sistema de escuelas seculares y abriendo el profesorado universitario a los laicos. José, igual que su hermano Pedro Leopoldo, legisló contra las prácticas eclesiásticas que se interpretaban como una sangría para la productividad económica: un número excesivo de monjes y monjas, de días en los que se celebraba a los santos, un despliegue exorbitante en los servicios de la iglesia, procesiones entre parroquias que muchas veces se volvían ocasión de un consumo conspicuo competitivo, por no hablar de escenas de terrible desorden. A las órdenes religiosas que no desempeñaban funciones sociales útiles, como la enseñanza o la enfermería, se les prohibió recibir nuevos miembros, y se cerraron muchos establecimientos eclesiásticos. En la Toscana, Pedro Leopoldo usó a sus obispos jansenistas como cabeza de lanza del poder del episcopado y de las funciones económicas y sociales de la iglesia. Al mismo tiempo, José II empezó a mostrar mayor tolerancia por los grupos no católicos. Estas medidas religiosas se pusieron en práctica por diversos motivos, que iban desde los militares (un descenso del reclutamiento religioso aumentaría las posibilidades del reclutamiento militar), los económicos (liberar recursos de la iglesia para usos más productivos), los legales (fortalecer el poder jurisdiccional de la monarquía a expensas del eclesiástico), lo social (la esperanza de controlar los comportamientos desordenados asociados con ceremonias suntuosas y frecuentes) y, finalmente, al adquirir el control de la educación, redirigir la lealtad del papa al monarca.

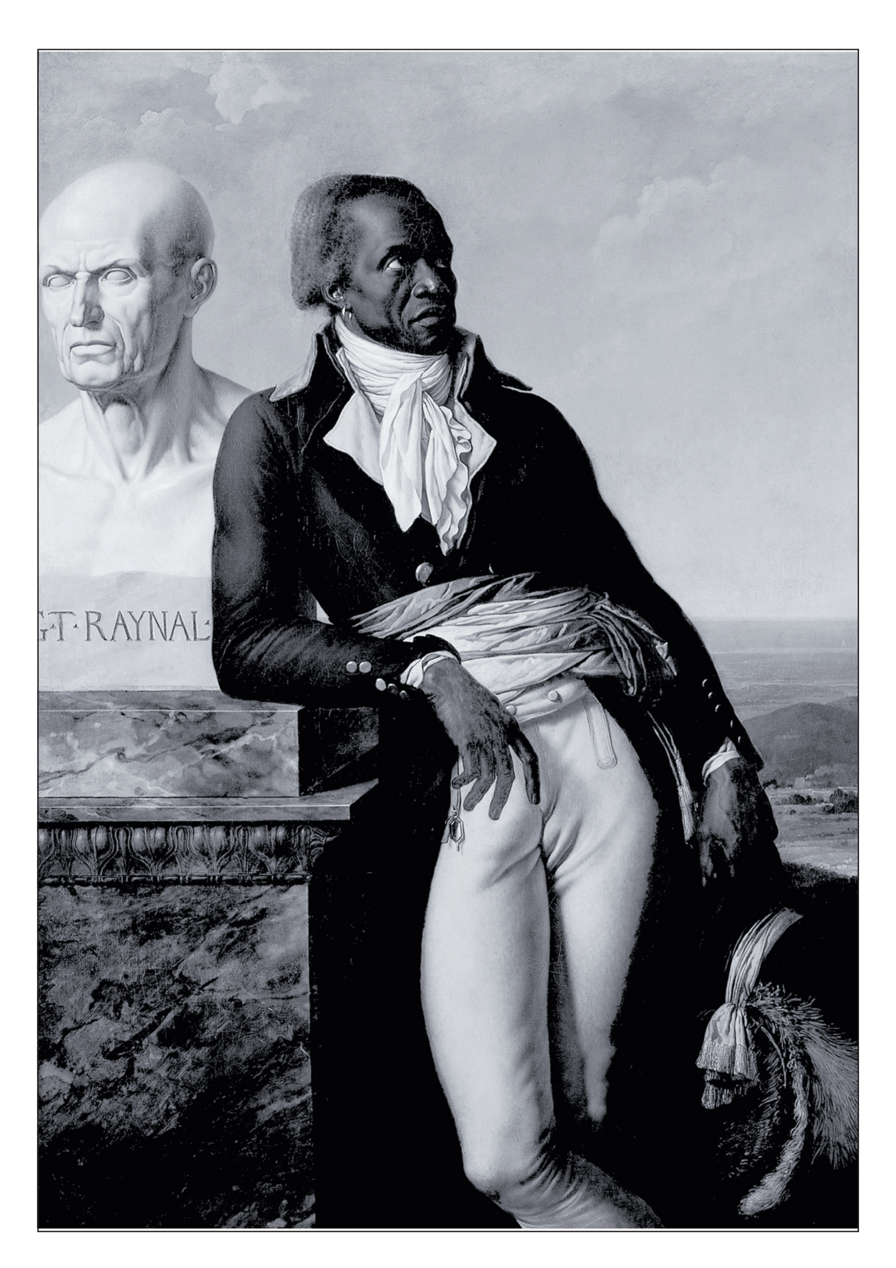
Si bien los métodos de José II fueron los más radicales, la mayoría de los estados católicos adoptaron alguna versión de este programa, mostrando su compromiso con un conjunto bastante uniforme de políticas. Al mismo tiempo, había también un legítimo compromiso con un nuevo valor religioso: la tolerancia. Mientras Federico II no se enfrentó con una oposición seria a su política de tolerancia, para José II la tarea de introducir edictos en ese sentido en la monarquía de los Habsburgo resultó una labor políticamente lesiva que no fue muy agradecida. Que persistiese en sus esfuerzos en esa dirección

solamente pudo deberse a un compromiso personal. La tolerancia no sólo despertaba hostilidad, sino que también atacaba las raíces mismas de la relación tradicional entre la iglesia y el estado en la monarquía austriaca, y la involucraba implícitamente en una redefinición radical de sus poderes y su legitimación, como veremos en el capítulo 8. En esta campaña en pro de la tolerancia es donde más claramente queda demostrado, por vez primera, tanto el compromiso de algunos monarcas con una idea específicamente ilustrada como el precio que pagaron por ello.

Muchos de los intentos por reformar las estructuras eclesiásticas tenían fuertes motivaciones económicas. En numerosos países católicos la iglesia era un gran terrateniente, si no el principal. Ciertos economistas, como Pietro Verri, en Milán, o Francesco Galiani, en Nápoles, señalaron que el dominio del mercado de la tierra por parte de la iglesia retrasaba el desarrollo agrícola e impedía que surgiera un mercado dinámico de las tierras que pudiese ajustarse a las necesidades de una población rural en rápido crecimiento y generar así mayores utilidades agrícolas. Este ataque contra el papel económico de la iglesia no fue más que uno de los aspectos del debate económico de la Ilustración, gran parte del cual tuvo un impacto directo en el gobierno. En el caso de la mayoría de los gobiernos, sobre todo de Europa occidental, la Ilustración atestiguó el abandono de ortodoxias previas, que han sido descritas en general con la denominación colectiva de mercantilismo y que, por lo general, sostenían que la verdadera riqueza se encontraba en las manufacturas, en la acumulación de metales preciosos y en las restricciones al intercambio con los competidores comerciales. En el siglo XVIII, a medida que se expandía la economía, se fue aceptando cada vez más que los recursos económicos también incluían gente, industria e innovación, y que era probable que el libre comercio diera beneficios para todos al hacer posible un mayor nivel general de actividad económica. Estas ideas fueron desarrolladas en Francia por un grupo conocido como fisiócratas, quienes consideraban que la verdadera base de la riqueza estaba en la tierra y la agricultura. Precios más altos llevarían a tener mayores utilidades, las utilidades elevarían la productividad agrícola, y a largo plazo se daría una mayor abundancia. Los fisiócratas, entre los cuales se contaban promotores de gran influencia, como Mercier de la Rivière, Quesnay, Mirabeau y Dupont de Nemours, propugnaban el fin de los controles gubernamentales de los cereales, la abolición de las barreras aduaneras internas y la

eliminación de los monopolios comerciales. Durante un breve periodo (1774-1776), el fisiócrata Anne-Robert-Jacques Turbot manejó las finanzas del gobierno francés y suprimió el control gubernamental de los granos, como lo haría también Pedro Leopoldo en Toscana en esa misma época. Los resultados, en ambos casos, eran predecibles: un rápido aumento del precio de los cereales, seguido por motines generalizados de los pobres. En el caso de Turbot, la bien llamada "guerra de las harinas" de 1775 produjo tales disturbios que fue la responsable directa de que se abandonase el libre comercio de granos y de la caída del ministro.

A la larga resultaron tener mucha más influencia las teorías económicas de Adam Smith, que en 1776 publicó su *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. A diferencia de los fisiócratas, Smith estaba convencido de la importancia de la industria manufacturera. Destacaba la idea de que lo que elevaba la riqueza no era la agricultura o la industria *per se,* sino la forma en que se aplicaba el *trabajo* a la actividad humana. La naturaleza o, alternativamente, la operación del propio interés, garantizarían de manera infalible el despliegue de trabajo donde resultara más productivo. Los postulados de Smith tuvieron una gran repercusión, pero ponerlos en práctica hubiese requerido que en el continente europeo las prácticas restrictivas del trabajo, como la organización de los gremios, se debilitasen al punto en que lo estaban ya en Gran Bretaña. Los gobiernos que, como el de Austria en el decenio de 1740, o el de Francia en el de 1780, intentaron restar poder a las organizaciones gremiales, sufrieron el ataque intenso y eficaz de los tradicionalistas. Por otro lado, el estudio de Smith sobre la división del trabajo no se ocupaba realmente de la situación en Europa oriental, donde la industrialización apenas comenzaba y el comercio colonial, en los casos en los que existía, se llevaba a cabo pese a pesadas tarifas proteccionistas y, por encima de todo, donde la mayoría de la fuerza de trabajo eran esclavos. Algunos gobernantes "ilustrados" como Federico II de Prusia o Catalina de Rusia, a diferencia de José II, no se proponían acabar con la servidumbre. Mientras que José pagó un alto precio en términos de una seria resistencia de la aristocracia terrateniente de Hungría y Bohemia, Catalina y Federico lograron, en general, tener una relación armoniosa con su élite aristocrática, gracias a que se abstuvieron de tocar el tema. En esta área, como ocurría con tanta frecuencia, los límites de la Ilustración estaban dados por el temor al caos social y político.



4. Retrato de Jean-Baptiste Belley,
diputado de la Asamblea Nacional de Saint Domingue [hoy Haití],
obra de Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson, 1797.

De manera que resulta fácil ver que ciertos debates específicos generados por la Ilustración tuvieron efectos reales sobre la política gubernamental. En términos más amplios, también podemos decir que la Ilustración provocó que se indagara acerca de la base de la monarquía, la forma de gobierno más usual en la Europa del siglo XVIII. Sin duda para finales de ese siglo es posible incluso discernir un cambio en la manera en que los monarcas se pensaban a sí mismos. Es importante señalarlo, no sólo por el radical cuestionamiento a la monarquía que tuvo lugar en Francia a partir de 1789, sino también porque en los estados grandes y los pequeños, por igual, la implantación de la política de la Ilustración, pese a toda su racionalidad y universalismo, siguió dependiendo casi siempre de la supervivencia física o de la voluntad humana del monarca. En cualquier momento los planes de reforma a largo plazo podían cancelarse por la muerte o el capricho. Eso fue lo que pasó, por ejemplo, con las medidas políticas que impuso Pedro Leopoldo en la Toscana después de su partida rumbo a Viena en 1790. El gobernante, sus poderes y su manera de legitimar la autoridad eran fundamentales para las reformas ilustradas. La autoimagen de María Teresa como monarca católica, por ejemplo, que derivaba su legitimación de la iglesia y de su pertenencia a una comunidad de fieles, la llevó a adoptar hacia el problema de la reforma religiosa una actitud completamente diferente de la de su hijo, José II. Para finales del siglo, la legitimación religiosa del gobierno monárquico, la creencia de que la monarquía en general, así como cada rey o reina en particular, habían sido elegidos por Dios para gobernar como sus lugartenientes se estaba desgastando, y lo mismo pasaba con los elaborados ceremoniales cortesanos que habían evolucionado en el siglo XVII para subrayar la distancia que separaba a los monarcas de los demás mortales. Tanto Luis XVI de Francia como José II de Austria y Federico II de Prusia se deshicieron de gran parte de esas ceremonias. Como dijo José, se volvió más un estudiante que un conquistador, y si bien Luis XVI conservó sin duda la visión de la monarquía sancionada por la divinidad y legitimada por la iglesia católica, precisamente fue eso lo que iba a llevarlo a entrar en conflicto con la opinión generalizada que dominó en Francia a partir de 1789.

Así como la realeza misma se estaba secularizando, iba perdiendo también su carácter de “propietaria”. Pocos creían, como lo hiciera Luis XIV, que sus territorios eran suyos de la misma manera en que las personas comunes poseían bienes personales. Es difícil no llegar

a la conclusión de que este cambio fue facilitado por la forma en que la Ilustración había comenzado a reflexionar sobre cuál tenía que ser el gobierno legítimo. Muchas veces la respuesta a la que se llegaba no se parecía demasiado al absolutismo tradicional. Por ejemplo, Locke había iniciado el siglo con su *Two Treatises of Civil Government* [*Dos tratados sobre el gobierno civil*], con el argumento de que lo que constituía el gobierno legítimo no era el derecho divino sino un contrato entre el gobierno y los sujetos. A medida que avanzaba ese siglo, la idea de que los seres humanos eran, de manera innata, sedes de "derechos" que no podían ser avasallados por los gobiernos, empezó también a cobrar más fuerza, aunque seguía considerándose sumamente problemática la aplicación de las demandas de derechos más allá de los límites de la raza y el género (capítulos 4 y 6), y la noción misma de los derechos, por lo tanto, no se llevaba hasta su lógica extensión. Todas estas tendencias hicieron que la monarquía fuese vista de una forma muy diferente. La Ilustración y la justificación del despotismo, el gobierno de una sola persona sin las restricciones de la legalidad o el bienestar de sus súbditos, eran realmente incompatibles. A esto se debió que algunos príncipes ilustrados, como por ejemplo Pedro Leopoldo en Toscana y Federico II en Prusia, empezaran a redactar constituciones que pusieran de manifiesto la naturaleza del contrato entre gobernante y gobernados.

Las ideas ilustradas, como todas las ideas, no pueden entenderse sólo en sentido funcional. Es imposible captar su impacto si las vemos como meras herramientas que permitían que los gobernantes llevasen a cabo una legitimación novedosa y mejor de lo que les imponían, de todas maneras, las amenazas externas y la competencia internacional. No eran simplemente agua para el molino de la máquina estatal de Von Justi, ni apenas medios para alcanzar un fin (y los medios, muchas veces, alteran los fines). Llevaban sus propios mensajes, por medio de los cuales para finales del siglo, en algunos lugares de Europa, habrían de cambiar dramáticamente las percepciones acerca de la monarquía misma, tanto para los súbditos como para los mismos monarcas.

Parte de este cambio provino de las tensiones inherentes a la relación entre la monarquía y los programas ilustrados de reforma. Debido al supremo poder ejecutivo que seguía reteniendo la mayoría de los gobernantes europeos, el destino de los programas de reforma dependía aún de sus decisiones y, sin previo aviso, podía retirar su apoyo a esas políticas. La muerte de un gobernante o su alejamiento para regir otros reinos podía poner en duda programas enteros, como

ocurrió por ejemplo en la Toscana en 1790, cuando su gran duque Pedro Leopoldo se fue a Viena a suceder a su hermano José II como emperador de Austria. La voluntad del monarca, y su mortalidad, planteaban, entonces, serios problemas para los funcionarios y las secciones de las élites que estaban comprometidos con programas de reforma que sólo tenían validez como proyectos a largo plazo. En el nivel conceptual, las premisas de racionalidad y uniformidad sobre las cuales se basaban muchas medidas políticas ilustradas y cameralistas se enfrentaban a la naturaleza intrínsecamente personal de la participación de los monarcas.[15] La Ilustración planteaba también otra cuestión: ¿hasta dónde había que permitir que avanzase la crítica, el uso de la racionalidad? ¿A quién había que autorizar para que ejerciera este rasgo que se pretendía universal, y en qué medida? Ésta es precisamente la pregunta que expresa Kant en su famoso ensayo (capítulo 1). El ejercicio irrestricto de la razón, ¿no perturbaría ciertamente la autoridad misma de la cual dependía la implantación práctica de la Ilustración?

¿Había alguna forma de eludir estos dilemas, aparte de la senda de la revolución, del derrocamiento de la monarquía y su sustitución por una élite (presuntamente) virtuosa y racional, en nombre del pueblo soberano, como habría de ocurrir en Francia? Hacia 1780 eran algunos funcionarios de los estados alemanes quienes estaban tratando de encontrar una salida pacífica a este dilema. En su reformulación de la monarquía contaron con la ayuda de las tendencias crecientes de los mismos monarcas a descartar los aspectos ceremoniales y simbólicos del poder real que sus antepasados habían invertido tanto tiempo en crear. Luis XVI de Francia, que se dedicaba a labores artesanales en sus momentos libres (cuesta imaginarse a Luis XV fabricando pacientemente relojes o torneando la pata de una mesa) no era más que uno entre muchos en una época que presenció la desintegración del elaborado ceremonial y el simbolismo reales. José II de Austria se veía a sí mismo, de a ratos, como un burócrata que recababa información, más que como un regente de Dios, según lo demuestra la cita con que se inicia este capítulo. Federico el Grande sintetizó este proceso al describirse como "primer servidor del estado", descripción que, si bien no reducía de manera alguna la posición absoluta del rey en el

[15] J. Mack Walker, "Rights and functions: The social categories of eighteenth-century jurists and cameralists", *Journal of Modern History,* 40, pp. 234-251, 1978; E. Wangermann, "The Austrian Enlightenment", *op. cit.*, pp. 135-137.

estado, se concentraba claramente en el monarca para justificar su posición en términos de *actos*, más que en brindar un centro simbólico sacralizado para el reino. Otras voces, más radicales, pretendían que los príncipes otorgasen constituciones escritas para sus estados, lo que estabilizaría la tensión entre la voluntad principesca y los programas de reformas a largo plazo que seguían líneas universalistas y racionales. Por ejemplo, en 1785, sólo dos años después de que se pusiese en vigor la constitución del nuevo estado de América del Norte, el *Berliner Zeitschrift* pedía una constitución que hiciese imposible que "sus sucesores alterasen arbitrariamente las leyes que había introducido".[16] Algunos elementos de la burocracia prusiana propusieron también la idea de que en un estado absolutista eran ellos los que ocupaban el lugar de una constitución, ya que garantizaban la continuidad del estado, y que su posición debería estar protegida por garantías legales de los decretos arbitrarios de la monarquía. Muchas de estas ideas se condensaron en el *Allgemeines Landrecht*, el primer código legal unificado de Prusia, que se debatió durante el gobierno de Federico II y se redactó en 1794. En muchos puntos, el *Landrecht* ubica deliberadamente al estado, en tanto organización permanente, por encima de la persona mortal del monarca.

En conclusión, para finales del siglo la mayoría de los grandes estados de Europa, así como muchos pequeños, estaban comprometidos con programas de reformas que con frecuencia involucraban modificaciones sustanciales de los grupos de interés, como gremios artesanales, cuerpos legales soberanos, instituciones representativas de la aristocracia y de su jurisdicción legal sobre sus arrendatarios, y con frecuencia también los intereses económicos y jurisdiccionales de la iglesia católica. Estos programas incluían cada vez más intervenciones de las monarquías en la vida social de los sujetos, por medio de proyectos tales como los de higiene pública, la creación de sistemas de educación primaria y la regulación económica, y estaban destinados a producir una población educada y sana, capaz de otorgar un asentimiento racional a las medidas monárquicas. Muchos de ellos se implementaron por la presión en pro de las reformas que recaía en todos los estados, y que provenía a su vez de las crecientes presiones de la competencia global. Gran parte de estas reformas representaban un

[16] Citado en F. Hartung, *Enlightened despotismo,* panfleto de la Historial Asociation, Londres, 1857, p. 29. Este artículo apareció inicialmente en *Historische Zeitschrift,* p. 180, 1955.

cambio de envergadura, y estaban legitimadas por ideas de la Ilustración, como la benevolencia y los deberes de los estados de crear, por medio de la educación, un consentimiento racional a sus políticas.[17] Ninguna iba dirigida a producir grandes aumentos de la movilidad social ni transferencias básicas del poder en la sociedad. Con frecuencia se han analizado estos "límites a las reformas": el hecho de que los gobernantes se mostrasen renuentes a contemplar un cambio social importante y, por lo tanto, riesgoso, no reduce su deuda con la Ilustración, aunque pocos de sus pensadores hayan tomado en cuenta esa deuda. Pero, en última instancia, la Ilustración pudo plantearles grandes problemas a las monarquías, así como tener una enorme importancia en las reformas. Sus programas apuntaban, lógicamente, a una disociación de los fines personales de la monarquía con respecto a las necesidades del estado, situación que hubiese significado un anatema para esa fase anterior del absolutismo cuya frase paradigmática era "L'état c'est moi". La Ilustración también contribuyó a la creación de importantes factores nuevos, como la opinión pública, que intervino en el proceso de la manipulación social y política de las monarquías. Asimismo, dio a los sujetos nuevas aspiraciones y nuevas expectativas en relación con los monarcas, expectativas de cambio y reforma que resultaban útiles si éstos lograban ponerlas en práctica, pero que costaba controlar en los regímenes que no tenían una suficiente representación de aquellos que gozaban de menos privilegios. Una vez que se inició la crítica, fue difícil pararla. Al final fue casi imposible reconciliar la Ilustración y el despotismo o poder monárquico absoluto. Paradójicamente, una medida del éxito de los monarcas en el uso de la Ilustración para disminuir las fricciones de la maquinaria del estado es que los conflictos entre aquélla y la monarquía sólo empezaron a cobrar intensidad a finales del siglo. En el último capítulo de este libro analizaremos si la *impasse* resultante causó realmente la Revolución francesa y las convulsiones asociadas con ella.

[17] James van Horn Melton, *Absolutism and the eighteenth-century origins of compulsory schooling in Prussia and Austria*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988; Harvey Chisick, *The limits of reform in Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

4. LA EXPLORACIÓN, EL CONTACTO TRANSCULTURAL Y LA AMBIVALENCIA DE LA ILUSTRACIÓN

El siglo XVIII fue de extraordinarios descubrimientos geográficos. Ésta es otra manera de decir que fue, asimismo, una época de crecientes contactos entre culturas muy diferentes. Cómo se llevaron a cabo, cómo se los recibió en Europa y qué debates auspiciaron, son los temas de este capítulo.

La exploración para adquirir nuevos conocimientos fue una característica de la Ilustración. Los siglos previos habían considerado el nuevo saber geográfico como un simple subproducto de viajes cuyos propósitos primordiales eran el saqueo y el botín. A lo sumo, los jefes de las expediciones iban a territorios poco conocidos como manera de interesar a los inversionistas para que adquirieran tierras. El siglo XVIII, en cambio, empezó a ver la exploración como una fuente primordial de conocimiento. La de la Ilustración fue la primera exploración en interesarse de manera fundamental por recabar información acerca del hombre y el mundo natural. Aunque los incentivos geográficos, incluyendo la posesión de tierras desconocidas, seguían motivando muchos viajes a regiones ignotas del mundo, la cooperación internacional entre instituciones científicas nacionales para resolver problemas geofísicos adquirió mucha relevancia. En 1768, por ejemplo, se enviaron expediciones desde Laponia hasta Tahití a fin de observar el raro acontecimiento del paso del planeta Venus entre la tierra y el sol.

Tal esfuerzo internacional dependía, a su vez, del progreso de las exploraciones. No tenía sentido enviar hombres, barcos e instrumentos científicos a Tahití, una pequeña isla del Pacífico, a menos que ese océano fuese ya suficientemente conocido. A pesar de la importante exploración terrestre llevada a cabo en Siberia, en las tierras fronterizas de las colonias inglesas de América y en Laponia, la incursión marítima del Pacífico fue la que tuvo, en general, el mayor impacto en la imaginación popular europea, en la historia futura de los pueblos indígenas y en los debates en torno de la naturaleza del hombre. El océano Pacífico fue el “nuevo mundo” de la Ilustración, como lo denominó un historiador. Gracias a los viajes de

James Cook (1728-1779) y Louis-Anne de Bougainville (1729-1811) y otros, los europeos habrían de adquirir por primera vez un conocimiento preciso de ese océano, que contiene más de veinticinco mil islas y cubre una tercera parte de la superficie terrestre. Entre 1769 y 1771, James Cook, enviado al Pacífico para observar el tránsito de Venus desde Tahití, descubrió también la costa oriental de Australia y las dos islas de Nueva Zelanda. En viajes subsecuentes habría de descubrir Hawai y demostrar la existencia de la Antártida. Cartografió asimismo gran parte de la costa del Pacífico norte y cruzó el estrecho de Bering en su búsqueda del paso noroeste (una presunta ruta del Atlántico al Pacífico). En 1791, Vancouver, basándose en la labor cartográfica de Cook y en sus contactos con los pueblos indígenas, amplió la exploración de la costa pacífica septentrional de América del Norte.

Todo esto tuvo el efecto de incorporar por primera vez el Pacífico en el sistema de comercio global que se estaba desarrollando. Este océano, que escasamente había visto pasar tres o cuatro naves europeas al año hasta el decenio de 1790, a finales del siglo XVIII era surcado por flotas de barcos norteamericanos y europeos que comerciaban, en un sistema integrado entre el Pacífico y Londres o Salem, con té chino, aceite de ballena, pieles de nutria en la sonda de Nutka y maderas tropicales en las islas Marquesas, a muchos centenares de kilómetros de distancia. Nada de esto hubiese podido ocurrir sin que se diesen contactos repetidos entre los exploradores europeos y los pueblos indígenas. De cualquier manera, la dependencia de los exploradores —lo mismo en tierra que por mar— respecto de los pueblos nativos para obtener alimentos y agua fresca, y para ampliar su conocimiento geográfico, hacía obligatorio el contacto. Pero los encuentros eran más que eso. Los europeos estaban tratando de adquirir mercaderías valiosísimas. También estaban procurando obtener conocimientos de sus desconocidos anfitriones.

Johann Forster, compañero de Cook en su segundo viaje, escribió un famoso ensayo titulado "Cook el descubridor". Veía a Cook tanto como observador de personas cuanto como soberbio navegante:

> Pero observemos el objetivo más importante de nuestras investigaciones, nuestra propia especie; ¡cuántas razas, cuyos nombres mismos nos eran desconocidos, han sido descritas hasta en sus menores características, gracias a los memorables esfuerzos de este gran hombre! Su diversidad física, su temperamento, sus costumbres, sus modos de vivir y de vestir, sus formas de

gobierno, su religión, sus ideas de la ciencia y de las obras de arte, todo, en breve, fue recopilado por Cook para sus contemporáneos y para la posteridad, con fidelidad e incansable diligencia.[1]

El relato de Forster demuestra que exploradores como Cook no volvían con las manos vacías de sus encuentros con los pueblos indígenas. Tenían programas acerca de la información que querían, programas que Forster enumera claramente aquí. No obstante, los encuentros con los pueblos indígenas no producían conocimiento tan fácilmente. Los problemas con el lenguaje eran intensos. Desde las islas Aleutianas hasta Tahití, ningún idioma nativo se parecía a alguno de los que se hablaban en Europa. Con frecuencia las relaciones de los exploradores con los pueblos que encontraban eran fugaces. La estancia de seis semanas de Cook en Tahití fue excepcional. Dio por resultado el inicio de un verdadero aprendizaje de la lengua por ambas partes y el comienzo de las relaciones entre los isleños y la tripulación. Pero incluso en ese caso Cook le confesó a James Boswell:

> […] ni él ni sus compañeros que visitaban las islas de la mar del Sur podían estar seguros de la información que obtenían, o que creían obtener, excepto por lo tocante a los objetos que se sometían a la observación de los sentidos, y cualquier cosa que aprendiesen respecto de la religión, el gobierno o las tradiciones podría ser totalmente errónea.[2]

Este episodio nos demuestra que Cook se debatía con el valor de verdad del conocimiento que había traído consigo de manera muy similar a los científicos naturales que, como veremos en el capítulo 7, se preocupaban también por la posibilidad de obtener la verdad acerca de la naturaleza.

En estas situaciones de incertidumbre, los gestos y los objetos tenían la carga de conocimiento que no podían transmitir las palabras. Muchos encuentros siguen aproximadamente las líneas de un intento que hizo James Cook por trabar contacto con maoríes de Nueva Zelanda, que nunca antes habían visto a un europeo. Cook sabía hacer contacto sin palabras. He aquí la descripción que hace Forster de Cook estableciendo relación con un maorí en Dusky Bay:

[1] Citado en Alan Frost, "The Pacific Ocean: The eighteenth century's new world", *Studies in Voltaire and the eighteenth century*, 1976 (15), pp. 797-826.

[2] *Ibid.*, p. 798.

El capitán Cook fue hasta la proa del bote, lo llamó de manera amistosa y le arrojó su propio pañuelo y algunos otros, que aquél no quiso recoger. Entonces el capitán, tomando en las manos unas hojas de papel blanco, desembarcó sin armas en la roca y le extendió el papel al nativo. Ahora el hombre temblaba muy visiblemente, y mostrando en el rostro fuertes indicios de miedo, tomó el papel, tras lo cual el capitán Cook, acercándose a él, le tomó la mano y lo abrazó, tocando la nariz del hombre con la suya propia, que es su forma de saludarse. Con ello se disipó su aprensión y llamó [...] a dos mujeres, que vinieron y se unieron a él, mientras varios de nosotros desembarcábamos para acompañar al capitán. Se produjo una breve conversación, de la que poco entendieron ambos lados, por falta de un conocimiento completo de su lenguaje.[3]

A falta de un lenguaje común, Cook utiliza pequeños objetos para tender puentes entre él y el maorí. Los objetos eran muy importantes en estas situaciones de contacto. Una vez que se los intercambiaba podía llevarse a cabo el contacto físico. Cook cruza las fronteras entre su propia cultura y la de los maoríes al adoptar su saludo convencional de frotar las narices. Al mismo tiempo hace la transición física entre el bote y la playa. En este mundo insular del Pacífico, el lugar de contacto es la playa, que es, por consiguiente, también un potencial lugar de violencia. El mismo Cook fue asesinado en la playa Kealakekua, en Hawai, en febrero de 1779. La falta de un lenguaje común también significa que en las situaciones de encuentro está siempre presente la posibilidad de la violencia. No hay palabras con qué explicar las intenciones, y el significado del lenguaje corporal y de los gestos de cada una de las culturas es poco claro para la otra. Incluso un encuentro pacífico, como el que describe Forster, fácilmente podía tornarse violento. Por eso están ahí, "para acompañarlo", los miembros de su tripulación. Por otro lado, también se trataba, evidentemente, de una situación de gran temor e incertidumbre. En estas circunstancias no es sorprendente que tantos contactos terminaran en violencia por una parte o por la otra. Lo admirable es que algunos pudieran llevarse a cabo sin que esto se produjese.

[3] Johann Forster, *A voyage around the world*, compilado por N. Thomas y O. Berghof, Honolulu, University of Hawaii Press, 2000, pp. 137-138.



5. Bailes y música en la pequeña isla de Raiatea, en el Pacífico, basado en un dibujo de Parkinson. Esto muestra el aspecto del Pacífico que más se destacaba en las imágenes europeas de la región como una sucesión de “utopías” isleñas descubiertas por Cook y Bougainville: en esta representación se mezclan danzas, música, celebración y sensualidad. También aparecen influencias clásicas, sobre todo en la figura del flautista de la izquierda, que sigue el modelo de los pastores de Arcadia. Las representaciones de la sensualidad femenina y la fuerza masculina intervenían también en la reciente polarización de los géneros presente en la discusión de la Ilustración.

La exploración, y sobre todo la exploración en el Pacífico, tuvo un inmenso impacto en la opinión pública europea. Pero muchas veces la relación entre el mundo real del Pacífico y las imágenes de éste que tanto fascinaron a los pensadores de la Ilustración era bastante tenue. Los exploradores mismos contribuyeron al problema de transmitir algún tipo de imagen real de la vida isleña en esa zona. Cuando Bougainville llegó a Tahití, la vio como la isla homérica de Citerea, la diosa del amor. Las mujeres nativas fueron comparadas con Venus y a los varones se les dieron nombres de la mitología clásica, como Áyax, Aquiles o, para los ancianos, Néstor. Muchos exploradores vieron el Pacífico y sus pueblos a través del lente de las épicas griega y romana. Esto se advierte especialmente en la descripción de Bougainville, el *Voyage autour du monde* [*Viaje alrededor del mundo*], de 1771. La *Odisea* homérica, en especial, parecía peculiarmente apropiada como fuente para la comprensión de las islas, ya que su héroe, Odiseo, había vagado también entre islas desconocidas —él por el mar Egeo—, en cada una de las cuales lo aguardaba una aventura diferente.

Cook era muy consciente de esos problemas. Al regresar de su primer viaje, desconfiando de su propia habilidad literaria, le dio sus notas a John Hawkesworth, un conocido divulgador y escritor "fantasma", para que las convirtiese en una narración del viaje. Al publicarse el texto, Cook se puso furioso, porque Hawkesworth había insertado episodios que no figuraban en su propio texto, había incluido largas y convencionales reflexiones sobre la simplicidad y la virtud de los tahitianos, y —lo que más indignó a Cook— había introducido incitantes escenas sexuales que no tenían base alguna en la realidad.

Pese al repudio de Cook, el libro se convirtió en un éxito instantáneo y se tradujo a varias lenguas europeas. Su suceso se debió a que les daba a los lectores una imagen del Pacífico, no tal como era, sino como ellos tanto deseaban que fuese. Necesitaban poder creer en la existencia de un mundo utópico cuyos habitantes eran pacíficos, naturales y puros, vivían sin la intromisión de un gobierno y sólo contenían sociedades simples, sin grandes distinciones de riqueza ni de estatus social. En un momento en que los gobiernos estaban volviéndose más intrusivos (véase el capítulo 3), resultaba terapéutico pensar en un mundo en el que no existían —o eran raras— la propiedad y la competencia económica y donde, por encima de todo, la vida estaba libre de los controles sexuales que tanto pesaban en Europa. También se apreciaba mucho la belleza de las islas en una época —alrededor del decenio de 1770— en la cual muchas socie-

dades europeas empezaban a ver, por primera vez, un valor estético y moral en el paisaje.

En realidad, las islas servían de espacio de proyección para las esperanzas, frustraciones y deseos de los europeos. Tenían la ventaja añadida de ser reales y presentes. Parecían demostrar que Utopía, en lugar de ser un sueño, existía en la realidad. Esta certeza se vio incrementada por el hecho de que tanto Cook como Bougainville llevaron de regreso habitantes de Tahití (Omai con Cook y Atouru con Bougainville). Finalmente, a los europeos les importaba menos "conocer bien" —eso que tanto le preocupara a Cook— que construir imaginativamente, sobre la base de los relatos de viajes, el mundo que necesitaban pensar que existía.

Aquí nos encontramos con una aparente paradoja: los deseos utópicos proyectados sobre las islas fueron en sí mismos el centro de una industria comercial en el siglo XVIII. Como ya se mencionó, los relatos de Cook y de Bougainville fueron éxitos de venta. Los libros de viajes eran el género más leído, después de las novelas. Las obras teatrales de ambiente "tahitiano" abarrotaban los teatros de Londres. Había más imágenes del Pacífico que nunca antes. Los barcos que zarpaban por primera vez con rumbo a ese océano llevaban artistas profesionales, cuyas imágenes de pueblos, plantas y lugares antes desconocidos podían reproducirse de manera barata como grabados. Según lo demostró Bernard Smith, estas imágenes brindaban una dimensión estética nueva y muy intensa a la exploración y a los encuentros con nuevos pueblos.[4] Del Pacífico, además de dibujos, traían objetos —muchas veces los propios marineros que buscaban complementar su magra paga vendiendo anzuelos y capas de plumas—, armas de guerra o esteras tejidas en las islas. Estos objetos crearon los primeros mercados de artefactos indígenas, y rápidamente penetraron también en los museos de propiedad pública. Sin ellos sería imposible comprender el impacto de los encuentros transculturales en la Europa de la Ilustración.

Las narrativas impresas, las representaciones de lugares distantes del mundo y los artefactos configuraron una parte importante del repertorio europeo de ideas, imágenes, esperanzas y sentimientos. Todo este flujo de información e imágenes fue absorbido vorazmente por un público lector que iba en busca de utopías vivientes. Se trataba

[4] Bernard Smith, *European vision and the South Pacific*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1988.

también de un público que, como vimos ya en el capítulo 2, se definía a sí mismo como ilustrado precisamente en virtud de su encuentro con la palabra impresa, la función teatral y las representaciones que se difundían de manera amplia gracias al grabado. Esta explosión de imágenes producidas comercialmente fue la que permitió que los encuentros transculturales en los confines del mundo se volviesen propiedad imaginativa de europeos comunes y corrientes que se consideraban ilustrados pero que jamás se aventuraban lejos del hogar.

Éstas fueron, pues, las equívocas bases sobre las cuales los europeos adquirieron conocimientos acerca de lugares recién descubiertos del mundo, conocimientos que utilizaron como casos empíricos en sus discusiones y como bases para sus teorías. Rousseau, por ejemplo, comenzó la discusión sobre el valor de la civilización en su *Discours sur les sciences et les arts* [*Discurso sobre las ciencias y las artes*], de 1750, y su *Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalité parmi les hommes* [*Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*], de 1754. Trató de dar respuesta a sus preguntas acerca del valor de la civilización oponiéndola a un retrato de la vida en las sociedades primitivas. ¿Cómo sería realmente la vida del hombre sin los ambiguos beneficios de la civilización occidental? ¿Era posible ver a los pueblos exóticos que vivían fuera de las complejas civilizaciones urbanas de China o India como representantes de lo que sería un hombre natural? Y esa persona, ¿sería un "buen salvaje", o su vida sería "desagradable, brutal y breve", como muchos aseguraban era la de los indios norteamericanos, entre ellos el famoso teórico político Thomas Hobbes? Si el hombre es "mejor" fuera de la civilización, según pensaba Rousseau, ¿cómo ha de ejercer sus capacidades "naturales", por ejemplo la razón y la invención, sin recrear inevitablemente la misma civilización de la que huía? Estos interrogantes seguían estando vigentes en el decenio de 1779, el primer periodo de la exploración del Pacífico.

Muchos de estos debates sobre el valor de la civilización se hicieron a la luz de los descubrimientos de los años setenta en el océano Pacífico. La intensa discusión acerca de los efectos del contacto entre dos civilizaciones "incompatibles", la europea y la de los isleños del Pacífico, condujo a crecientes dudas y sentimientos ambiguos. Cook sintetizó buena parte del sentir contemporáneo cuando escribió:

> Y lo que todavía debería avergonzarnos más, como cristianos civilizados, es que depravamos su moral, ya demasiado proclive al vicio, y los familiarizamos con deseos y tal vez enfermedades que nunca antes habían conocido, y que

sólo sirven para perturbar esa feliz tranquilidad que ellos y sus antepasados habían gozado. Si alguien niega la verdad de esta afirmación, que me diga qué han sacado de bueno los nativos de toda la extensión de América del comercio que han tenido con los europeos.[5]

Cook, a quien difícilmente podemos considerar un filósofo o un teórico social, refleja sin embargo con precisión las ambigüedades de la cultura occidental (es la nuestra y nos hace civilizados y cristianos; no obstante, de alguna manera perjudica a otros que entran en contacto con ella). Esto es reflejo de la creencia casi universal de que las sociedades indígenas son corrompidas y arrancadas de su estado de inocencia por deseos que nunca antes habían tenido. Aquí Cook se hace eco del argumento de Rousseau en el sentido de que la civilización corrompe inevitablemente porque nos llena de deseos que no son auténticos (y que son también los que impulsan la economía de las sociedades corruptas). Esos falsos deseos son los que provocan el ansia de lujos.

Las ideas de James Cook convergían con las de una de las principales figuras de la Ilustración, Denis Diderot, cuyo *Supplément au voyage de Bougainville* [*Suplemento al viaje de Bougainville*] fue escrito en 1772 (pero publicado recién en 1796) en respuesta al relato que Bougainville hizo de su circunnavegación. Diderot aleja el debate sobre el "buen salvaje" y la "civilización" de su enfoque previo sobre los "salvajes" del Nuevo Mundo y se basa en las descripciones muy diferentes de los isleños del Pacífico. También él veía Tahití como un paraíso terrenal, o una utopía, donde los isleños eran mejores y más felices porque eran más naturales que los europeos que los habían descubierto.

¡La vida de los salvajes es tan simple, y nuestras sociedades son máquinas tan complicadas! El tahitiano está próximo al origen del mundo, mientras que el europeo está cerca de su ancianidad [...]. No entienden nada de nuestros modales ni de nuestras leyes, y es probable que no vean en ellos otra cosa que cadenas disfrazadas de cien formas distintas. Esas cadenas sólo provocarían la indignación y el desprecio de criaturas en las cuales el sentimiento más profundo es el amor por la libertad.[6]

[5] Citado en Alan Frost, "The Pacific Ocean...", *op. cit.*

[6] En *Political writings*, compilado por John Hope Mason y Robert Wokler, Cambridge, Cambridge University Press, 1992. Véase también *Le neveu de Rameau*, compilado por J. Barzun y R. H. Bowen, Nueva York, Macmillan, 1956, pp. 194, 233-234.

No es casual que el decenio de 1770 fuese en Francia una época de conflicto político entre el gobierno monárquico y los tribunales privilegiados, conflicto que ha sido interpretado en general como un enfrentamiento entre el despotismo real y las libertades personales. Las conversaciones acerca de los tahitianos idealizados podían utilizarse para cumplir los propósitos de cualquier conflicto político europeo. Diderot también veía a los tahitianos como habitantes de una cápsula del tiempo, que vivían "más cerca del origen del mundo". Igual que muchos otros autores de la Ilustración, consideraba a los "buenos salvajes" como periscopios que permitían atisbar las remotas fases heroicas de la propia historia de Europa. Su cultura simple y natural era una réplica de las de Grecia y la Roma republicana. De igual modo, el historiador Jean Lafitau, en 1727, había aseverado en sus *Moeurs des sauvages américaines comparées aux moeurs des premiers temps* [*Las costumbres de los salvajes americanos comparadas con las costumbres de los primeros tiempos*], que la sociedad de los indios americanos podía verse como un modelo viviente de aquellas del mundo clásico.

Esa identificación entre los isleños del Pacífico o los indios americanos y la edad heroica del mundo clásico sólo podía darse porque la Ilustración veía la sociedad y la historia como moralidad. La mayoría de las personas educadas consideraba que la civilización clásica ejemplificaba una particular variedad de virtudes, como el espíritu cívico, el autocontrol, el autosacrificio y el estoicismo ante el dolor y el peligro. Si los europeos lograban identificar aunque sólo fuesen algunas de esas virtudes en los pueblos exóticos que encontraban, les resultaba muy fácil homologar su distancia espacial con respecto a Europa con su distancia temporal del mundo clásico. Esta visión era de especial importancia para quienes, como Rousseau, estaban más firmemente convencidos de las imperfecciones de la sociedad europea y no podían aceptar la opinión sustentada por pensadores como Condorcet en el sentido de que era posible entender la historia como el transcurso del avance progresivo de la humanidad.

Todo esto significa que las sociedades exóticas eran vistas frecuentemente por los europeos como el opuesto último a sí mismos pero también como una réplica del origen de Europa. No se hacían mayores esfuerzos por observarlas en sus propios términos. Esto nos recuerda cómo se precipitaba el público a ver obras de teatro o comprar grabados con temas presuntamente tahitianos, no porque quisiesen saber algo de un Tahití auténtico, sino porque lo necesitaban como espacio de proyección para sus propias inquietudes.

Otra cuestión que surgió como consecuencia del encuentro de Europa con el nuevo mundo del Pacífico fue la naturaleza de la humanidad misma. Por una parte, quedaba perfectamente claro que los isleños del Pacífico o los indios americanos eran seres humanos. Pero, en ese caso, ¿por qué eran tan diferentes en su historia y su cultura, y hasta en su apariencia? Aquí podemos ver por qué empezaron a cobrar relevancia muchos debates de la Ilustración en torno de la raza y por qué se volvieron más activos que antes. Hasta entonces, los pueblos exóticos se habían clasificado en términos de sus costumbres o sus creencias religiosas. La Ilustración se basó en mayor medida en las características físicas como manera de definir los límites de la especie humana, aunque sin aproximarse a los niveles victorianos de clasificación de los seres humanos exclusivamente por su apariencia y su anatomía. Como de costumbre, en la Ilustración no había consenso respecto de la definición de las razas del hombre. Algunos, como el naturalista francés Georges-Louis Leclerc Buffon (1707-1788), afirmaban que la raza humana era una unidad. Si algunos humanos parecían diferentes de otros era sólo debido a factores contingentes, como la exposición a determinados climas. Cualquiera que viviera en un feroz clima tropical debía responder a la acción del sol y tener la piel oscura. Si los europeos hiciesen lo mismo, también desarrollarían una piel oscura. Pero no había nada que hiciera a algunos hombres inherentemente negros y a otros inherentemente blancos. Los factores determinantes eran el ambiente y el clima, no alguna característica innata del ser humano. La obra de Buffon no brindaba apoyo a nadie que quisiese aducir que los negros de África o los indios de América o los isleños del Pacífico fuesen inferiores o diferentes de algún modo fundamental.

Un contemporáneo de Buffon, el naturalista sueco Carl Linnaeus (1707-1778), en cambio, sostuvo otra cosa en su *Systema naturae* [*Sistema de la naturaleza*] de 1735: lejos de tener una unidad básica, el hombre podía dividirse en cuatro grupos clasificatorios diferentes: europeos blancos, indios americanos rojizos, africanos negros y asiáticos morenos. Pero en su edición de 1758 de la misma obra introdujo nuevos grupos en las clasificaciones que había empleado para subdividir la raza humana. Esos grupos eran los salvajes, los pigmeos y los gigantes. Ninguna de esas categorías pertenecía a la misma clasificación que las otras, y era difícil explicar su relación con las clasificaciones por color introducidas en ediciones previas. Tales ejemplos demuestran el carácter tentativo e inestable de los esfuerzos ilustrados por clasificar a los seres humanos. Demuestran,

asimismo, lo difícil que resultaba precisar dónde estaban los límites de la humanidad. El jurista escocés lord Monboddo, por ejemplo, afirmó que los orangutanes eran realmente hombres, porque usaban herramientas y parecían tener lenguaje. Linnaeus, por otro lado, no estaba seguro de que los pigmeos pudiesen ser considerados miembros de la raza humana.

Las reflexiones sobre la raza en la Ilustración hacían surgir también cuestiones teológicas. Los argumentos de Buffon en pro de la unidad de la humanidad hubiesen resultado aceptables para quienes pensaban que todos los seres humanos descendían, en última instancia, de la pareja original, Adán y Eva. El relato bíblico explicaba también el color de piel de los negros africanos al verlo como el castigo impuesto a los descendientes de Jam, el hijo expulsado de Noé. Lamentablemente, a esos monogenistas se oponían los que rechazaban la autoridad de la historia bíblica, quienes sostenían que las razas humanas eran fundamentalmente diferentes unas de otras y que habían surgido de manera independiente en tiempos y lugares distintos, algunas quizás antes incluso de la creación del mismo Adán. El pensamiento racial en la Ilustración tenía también un aspecto histórico. Algunos pensadores escoceses, como Adam Ferguson, en su *Essay on the history of civil society* [*Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*], de 1766, vinculaban las diferencias raciales con la idea de que todas las sociedades humanas pasaban por cuatro etapas fundamentales (caza, pastoralismo, agricultura y comercio), y que cada una de esas etapas era característica de una raza en particular.

Los esfuerzos de la Ilustración por clasificar las variedades de la humanidad terminaron por no ser concluyentes. Aunque en la época había un gran interés por los debates acerca de la raza, éstos, paradójicamente, tenían poca aplicación en los problemas prácticos de esa era. No eran lo bastante concluyentes ni para oponerse a la esclavitud ni para justificarla. La idea de un sujeto humano universal en el corazón de la ciencia del hombre no podía reconciliarse con la opinión de que los negros eran inferiores y con su esclavización en grandes números.

Las mismas ambigüedades estaban presentes en la discusión de la Ilustración en torno del colonialismo. James Cook vio claramente que los pueblos indígenas no habían obtenido más que dudosas ventajas del hecho de haber sido "descubiertos" y colonizados. Por otro lado, muchos aceptaban que el hombre tenía el deber de explotar los recursos del planeta (si era necesario por medio del trabajo forzado),

o veían el comercio mismo, incluido el creciente comercio colonial, como un valor ético positivo. Abundaban los problemas sin respuesta. ¿Cuál sería el costo de ponerle fin a la esclavitud? ¿Cuál sería el costo de terminar con el colonialismo? Otros, como Rousseau, insistían en que la esclavitud, y los regímenes coloniales que se basaban en ella, eran un insulto a las ideas centrales de la Ilustración. Su existencia contradecía la noción cada vez más importante de que los seres humanos tenían derechos universales en virtud de su humanidad en común. En su *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, Rousseau señaló que el colonialismo se convertía simplemente en un mecanismo para la prolongación de la desigualdad y constituía, así, una barrera perpetua a la realización de la Ilustración.

En 1770, el abate Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796), con ayuda de Diderot, publicó su voluminosa *Histoire philosophique et politique des établissements et du comerce des européens dans les deux Indes* [*Historia filosófica y política del establecimiento y el comercio de los europeos en las Antillas occidentales y en la India*]. El libro tuvo un éxito instantáneo y se lo leyó casi a todo lo ancho de la escala social. Para nosotros es valioso no sólo como compendio del conocimiento ilustrado sobre la geografía y la economía coloniales, sino también como una síntesis de las actitudes ambivalentes que sustentaban sus relaciones económicas con grandes áreas del mundo fuera de Europa. Como escribió Raynal:

> Nunca ha habido hecho alguno con mayor impacto sobre la raza humana en general y los europeos en particular que el descubrimiento del nuevo mundo y el paso a la India rodeando el cabo de Buena Esperanza. Fue entonces cuando comenzó una nueva revolución comercial, una revolución del equilibrio de poderes y de las costumbres, las industrias y el gobierno de todas las naciones. Por ese acontecimiento los hombres de las tierras más distantes se vincularon con nuevas relaciones y nuevas necesidades. Los productos de las regiones ecuatoriales se consumían en los climas polares [...] por doquier los hombres intercambiaban mutuamente sus opiniones, sus leyes, sus costumbres, sus enfermedades y sus medicinas, sus virtudes y sus vicios. Todo cambió y seguirá cambiando. ¿Pero serán útiles para la humanidad los cambios del pasado y los que están por venir? ¿Será mejor su condición, o será simplemente un estado de cambio constante?[7]

[7] Citado en Gabriel Esquer (comp.), *L'anticolonialisme au* XVIIIe *siècle: Histoire philosophique et politique des établissements et du comerce des europeens dans les deux Indes, par l'Abbé Raynal*, París, Presses Universitaires de France, 1951, p. 43 (primeros párrafos de la obra).

Raynal admite que, en principio, la razón y la equidad no representan una justificación de la colonización. Pero luego sostiene que, en la práctica, ésta puede estar justificada en áreas del globo antes deshabitadas, o bien para difundir la "civilización" o bien para permitir la mejor explotación de los recursos naturales. Sin embargo, también reconocía que poco de bueno se había derivado del contacto entre los europeos y los pueblos nativos. De forma algo confusa, consideraba que en su mayoría estos pueblos estaban más cerca de la naturaleza, eran más felices, más inocentes, y de hecho moralmente superiores a los europeos. No obstante, esta misma cercanía a la naturaleza justificaba también la colonización europea como manera de difundir la "civilización". Como veremos en el capítulo 5, las reacciones frente a la esclavitud muestran ambigüedades parecidas. Raynal reconoce que es injustificable, aunque no llega a exigir su inmediata abolición: los esclavos no sabrían qué hacer con su libertad, y el derrumbe de las economías de plantación desataría el desorden y la violencia. Para finales del siglo los grupos de presión, como la Sociedad Francesa de los Amigos de los Pueblos Negros, fundada en 1788 por miembros de la élite, o la Sociedad Británica por la Abolición del Tráfico de Esclavos, que organizaba peticiones en masa al parlamento en contra de la esclavitud, habían empezado a superar esas ambivalencias y por lo menos trataban de ponerle fin a aquélla como institución. Sin embargo, estaba claro que estos abolicionistas se basaban en la misma idea fuertemente primitivista que sus oponentes y no se vinculaba necesariamente con ver a los africanos como lo que realmente eran.

Las ideas utópicas de otros pueblos exóticos empezaron a cambiar hacia finales del siglo XVIII. Para la época de la Revolución francesa ya no era posible ocultar los problemas políticos y económicos detrás de la utopía de los mares del Sur, ni exportarlos a la metáfora de lo "exótico". De cualquier manera, en el decenio de 1790, la imagen de las islas había sido empañada por el asesinato de James Cook en Hawai en 1779. Las ideas de que los pueblos primitivos eran felices, naturales y un modelo para los europeos habían sido rebasadas por la imagen de unos isleños corrompidos, cuyas sociedades se enfrentaban a la extinción como consecuencia de la importación de enfermedades europeas.

El pensador alemán Johann Gottfried von Herder (1774-1803) empezó a analizar el impacto europeo en las sociedades exóticas como manera de iniciar una crítica a la Ilustración en su conjunto. Herder

cuestionaba la visión optimista de la historia humana como una progresión hacia la perfección. Condorcet y Turgot, por ejemplo, pensaban que todos los seres humanos, en virtud de su humanidad común, poseían razón, y que gradualmente irían descartando las supersticiones irracionales y harían que los asuntos humanos estuviesen en armonía con el orden natural universal. El avance de la historia, por lo tanto, daría como resultado la creciente armonización de la cultura mundial, de modo que la humanidad, en lugar de estar dividida en muchos grupos culturales diferentes, tal vez tan distintos como los tahitianos y los británicos, se convertiría en un todo verdaderamente cosmopolita. Estas consideraciones resultan esenciales para una teoría de la globalización.

Herder rechazaba también la idea de que existía una naturaleza humana que de alguna manera permanecía inalterada por la historia, la geografía y el clima:

> El tono general filosófico y filantrópico de nuestro siglo, que desea hacer extensivo nuestro propio ideal de virtud y felicidad a todas las naciones distantes, incluso hasta las eras más remotas de la historia [...] ha tomado las palabras por obras, la Ilustración por felicidad, la mayor complejidad por virtud, e inventado así la ficción del mejoramiento general del mundo.

Herder pensaba que de esta forma los hombres de la Ilustración, de elevados ideales, habían justificado el dominio de la cultura europea sobre las demás:

> El fermento de generalidades que caracteriza nuestra filosofía puede ocultar opresiones y violaciones a la libertad de hombres y naciones, de ciudadanos y pueblos.[8]

Herder exponía la contradicción que yacía en el corazón mismo del pensamiento ilustrado acerca de los pueblos recién descubiertos. Los europeos los veían simultáneamente como exóticos y familiares, ejemplares y explotables. Y no se trataba de simples caprichos del pensamiento ilustrado, pues podían dar por resultado la devastación del mundo no europeo. Las ambigüedades de Raynal hacían más fácil tolerar la esclavitud. La idea de un gran movimiento único de progreso que

[8] Citado en F. Barnard (comp.), *Herder on social and political culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969, pp. 187 y 320.

subyacía a la historia humana ocultaba la posibilidad de que hubiese muchas culturas, cada una de ellas impulsada por su propia dinámica, y hacía más fácil tolerar el ataque a culturas diferentes, así como su homogeneización en el mundo europeo. Si bien Herder aceptaba la idea de una naturaleza humana común, su inquietud principal era el alcance de su variabilidad. A diferencia de Condorcet, que consideraba que los seres humanos eran básicamente de la misma clase, Herder sostenía que tenían una unidad básica, pero que también habían sido profundamente transformados por la geografía y el clima, al punto de convertirse en pueblos diferentes, que hablaban lenguajes diferentes, tenían un aspecto físico diferente, contaban historias populares diferentes, recitaban diferente poesía, hacían leyes diferentes.

Las reacciones de la Ilustración frente a los mundos y pueblos exóticos eran, pues, extraordinariamente contradictorias. Por un lado, se esperaba que los indios hurón y los isleños del Pacífico sirviesen para resolver problemas políticos europeos. Por otro lado, muchas descripciones de una humanidad común no hicieron nada por ponerle un alto al tráfico de esclavos. Y la lista podría continuar. Subsiste un punto general de importancia: las contradicciones y ambigüedades de las actitudes europeas eran también el patrón del proceso de globalización durante la Ilustración.[9]

[9] Véase Christian Joppke y Steven Lukes (comps.), *Multicultural questions*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

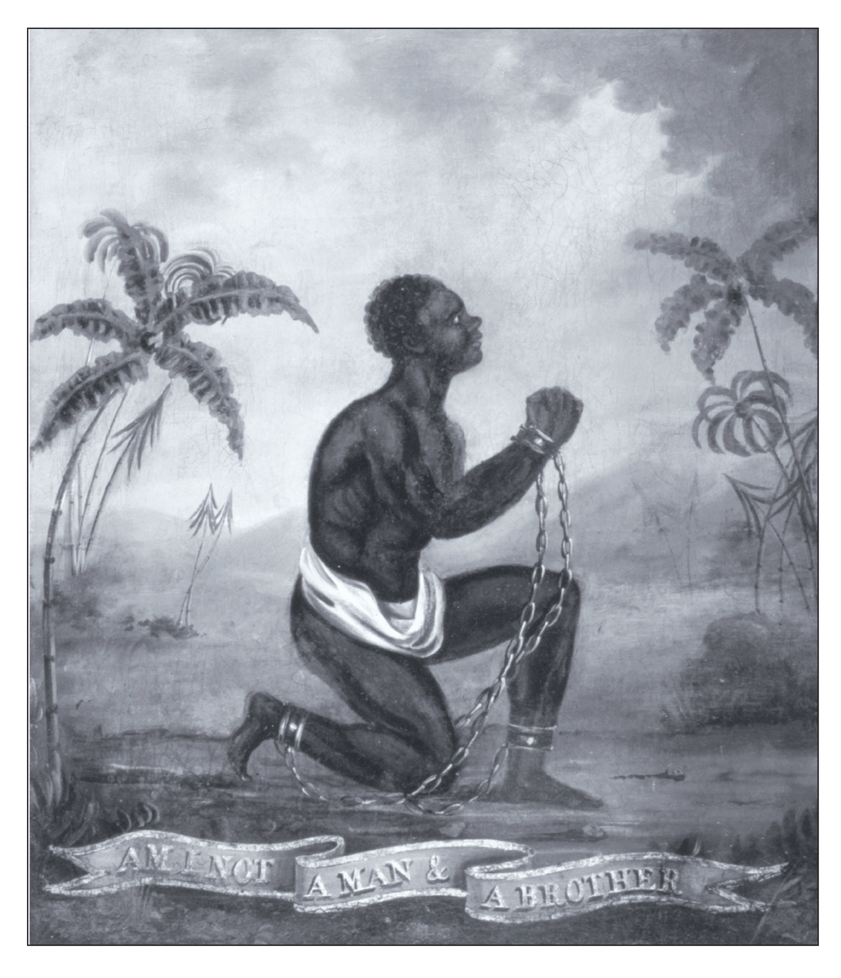
5. CUANDO LAS PERSONAS SON PROPIEDADES: EL PROBLEMA DE LA ESCLAVITUD EN LA ILUSTRACIÓN

La esclavitud ha existido, como la forma más extrema de trabajo no libre, en la mayoría de las sociedades humanas. Ha asumido una multitud de formas legales, económicas y sociales, y sigue existiendo hasta hoy en muchos países. No sólo se ha dado en casi todas las sociedades humanas, sino que lo ha hecho, históricamente, sin despertar aborrecimiento ni agravios ni experimentar ningún cuestionamiento radical. Incluso el filósofo griego Aristóteles afirmó que, para algunas personas, la esclavitud era natural de su ser.[1]

En los siglos trascurridos entre Aristóteles y la Ilustración nadie afirmó que el destino de los esclavos fuese envidiable, y muchos bregaron por que se les diese un tratamiento humanitario. Pero sólo en el siglo XVIII hubo algo más que ataques aislados contra la institución misma de la esclavitud. La compleja historia del crecimiento de la oposición radical a la esclavitud como institución, aproximadamente a partir de la época en que la atacó el pensador francés Montesquieu en su *De l'esprit des lois* [*El Espíritu de las Leyes*], de 1748, será uno de los principales temas de este capítulo. Pese a eso, sólo a partir del decenio de 1770 la compasión por el sino de los esclavos comenzó a fraguar en grupos organizados de presión, como la Societé des Amis des Noirs [Sociedad de Amigos de

[1] Respecto de la esclavitud en el mundo antiguo, véase Moses Finley, *Ancient slavery and modern ideology*, Londres, Chatto and Windus, 1980. Este capítulo no se ocupará en profundidad del tráfico de esclavos o de su impacto en la sociedad africana, ni de la vida de los esclavos en América. Sobre estos temas existe ya una bibliografía sustancial. Véanse Orlando Patterson, *Slavery and social death: A comparative study*, Cambridge (EUA), 1982; Herbert S. Klein, *The Atlantic slave trade*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999; Joseph E. Inikori y Stanley L. Engerman (comps.), *The Atlantic slave trade: Effects on economies, societies and people in Africa, the Americas and Europe*, Durham, 1982; Eugene D. Genovese, *Roll, Jordan, roll: The world the slaves made*, Nueva York, 1974; Robert William Fogel y Stanley L. Engerman, *Time on the cross*: *The economics of American Negro slavery*, Boston, 1974. Hay relativamente poca bibliografía sobre la esclavitud otomana y del norte de África, que en ese periodo también estaban en plena vigencia. Es muy difícil reconstruir la experiencia de los esclavos mismos. Existen autobiografías de esclavos, pero en su mayoría fueron escritas bajo la guía de blancos letrados. Un relato que suele considerarse auténtico es *The interesting narrative of the life of Olaudah Equiano, written by himself* [1789], compilado por Robert J. Allison, Boston, Bedford Books, 1995.

los Negros]. En la joven nación de los Estados Unidos, este sentimiento creciente a veces se llevaba a la práctica. Los cuáqueros de Pensilvania y Massachusetts se negaban a retener a los esclavos. En Pensilvania, la emancipación gradual se inció en 1789, y en Rhode Island y Connecticut, en 1784. En 1788 se proscribió la participación en el comercio de esclavos en Connecticut, Massachusetts, Nueva York y Pensilvania, y en 1780, en Delaware.



6. *El esclavo arrodillado: "¿No soy acaso un hombre y un hermano?".* Una típica representación ilustrada de un esclavo que afirma su humanidad en común con el espectador. Las imágenes de este tipo eran usadas frecuentemente por Josiah Wedgwood en sus piezas de cerámica y porcelana.

Sin embargo, la única liberación verdadera de esclavos en gran escala durante la Revolución francesa se inició el mismo año que ésta, en 1789. En la colonia caribeña francesa de Saint Domingue [hoy Haití], se produjo una resistencia violenta y sostenida por parte de los esclavos mismos, que culminó en su libertad por un breve lapso. Los esclavos de la otra posesión francesa en el Caribe, Guadalupe, fueron liberados por unos ocho años durante la Revolución.[2] Aunque con ella, en 1794, se puso fin legalmente a la esclavitud, esa legislación no tardó en ser revocada por un gobierno francés desgarrado entre las exigencias de los plantadores blancos, las personas de color libres y el temor de una revuelta de esclavos tan violenta como la que se había producido en Guadalupe y Saint Domingue. De igual manera, en 1792, el gran movimiento abolicionista de Inglaterra fue incapaz de llevar adelante en el parlamento un acta para prohibir el tráfico de esclavos, y tuvo que esperar hasta 1807 para que ese comercio se proscribiese legalmente. Apenas en 1834 la esclavitud misma se prohibió en los dominios británicos del Caribe. La posesión de esclavos no llegó a ser ilegal en los Estados Unidos hasta 1865, cuando se incorporó la decimotercera enmienda a la constitución. En Brasil, que tenía un número mucho mayor de esclavos, continuó hasta 1888. Las razones por las que la Ilustración no logró obtener el fin de la esclavitud, pese a los significativos cambios en las actitudes respecto de ésta, será otro de los principales temas de este capítulo.

A primera vista, la sostenida presencia de esclavos en la Ilustración parece enfrentarnos con una paradoja. Era una época en la cual muchos pensadores, como Jean-Jacques Rousseau en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad…* (1754), se ocupaban de manera esencial de la igualdad, la libertad y los controles al poder arbitrario. No obstante, al mismo tiempo se toleraba un sistema de trabajo, que se consideraba necesario para la economía de las plantaciones del Caribe, en el cual los seres humanos eran tratados legalmente como bienes de sus amos. El continuo y creciente uso de esclavos africanos en algunas colonias europeas era algo obvio para sus contemporáneos. La esclavitud, al tratar a la gente como mercancía, hacía surgir más intensamente que antes cuestiones tales como la definición de una persona y la importancia, económica y política,

[2] C. L. R. James, *The black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the Saint Domingue revolution,* Nueva York, Vintage, 1963; Eugene Genovese, *From rebellion to revolution: Afro-American slave revolts in the making of the modern world,* Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1979.

de la propiedad. Al mismo tiempo que se caldeaban los debates acerca de las justificaciones de la esclavitud, éstos traían a colación el estatus de autoridades muy diferentes —desde la Biblia hasta la ley natural y positiva—, que distintos grupos de interés usaban ya fuese para condenar o para justificar esta institución. A medida que aumentaba la actividad misionera en las plantaciones, más esclavos eran bautizados y se volvían cristianos. Surgió entonces, además, el problema de combinar la igualdad espiritual y el servilismo legal, problema que se relacionaba con la sujeción no sólo de los esclavos sino también de las mujeres europeas, cuya participación en las iglesias cristianas y la igualdad de sus almas tampoco contaban mucho frente a su subordinación legal. Los debates sobre la esclavitud se vincularon estrechamente con —e incluso encarnaron en— las polémicas acerca de los límites de la sociedad civil, respecto de quién estaba realmente dentro de ella y quiénes, como los esclavos, estaban fuera de todo grupo.

En todo caso, los dilemas que planteban las relaciones entre la esclavitud y la Ilustración son difíciles de resolver dado que, además de representar paradojas inmanejables, también es imposible decir si lo que hizo aflorar estas paradojas fue la difusión de las ideas de la Ilustración o el crecimiento de la esclavitud misma. Como en muchos otros casos, puede ser que lo uno influyera en lo otro. Los cambios objetivos de la organización y la importancia económica de la esclavitud africana en las colonias europeas de este periodo no facilitaron su abolición.

En el siglo XVIII, la esclavitud distaba mucho de ser una institución fracasada en términos económicos, pero era cada vez más repugnante en términos morales. Como lo ha demostrado Herbert Klein, la importación de esclavos de los puertos de África occidental al Caribe, a la enorme colonia portuguesa de Brasil y a las colonias inglesas de América del Norte alcanzó su cifra máxima en esa etapa. Las islas del Caribe, como las colonias inglesas de Jamaica y Barbados, las posesiones francesas de Guadalupe, Martinica, Saint Domingue y la Guyana Francesa y los asentamientos daneses en las islas Vírgenes, estaban dedicados a la agricultura de plantación, excepcionalmente rentable. Se especializaban en el cultivo de productos como la caña de azúcar, el tabaco, el café y la planta textil denominada índigo o añil, que exigían un cultivo intensivo en mano de obra y para los cuales parecía haber una demanda insaciable en Europa. Esta demanda continua y elevada indicaba que pasaba algo diferente del

habitual patrón económico de mercados con un exceso de oferta que alcanzaban el punto de saturación, momento en el cual comenzaba a descender la demanda y los precios empezaban a caer. Por el contrario, en el caso de estas mercancías tropicales, las utilidades para los dueños de las plantaciones parecían ser capaces de seguir subiendo por siempre.

No sólo era insaciable la demanda. Las plantaciones se abastecían con una mano de obra compuesta por trabajadores esclavos que carecían de todo vínculo con la sociedad circundante y que, por consiguiente, estaban por entero a disposición de los caprichos de su amo. Los esclavos les proporcionaban a sus propietarios una mano de obra cuyo precio de adquisición, alimentación, vestido y alojamiento seguía manteniendo el costo de su trabajo muy por debajo de la tasa del mercado. La provisión aparentemente inagotable de esclavos liberaba a los plantadores de la escasez de mano de obra que era endémica en toda América. El trabajo esclavo era por ello parte integral de las crecientes utilidades de la agricultura colonial de las plantaciones.

El hecho de que las economías coloniales y sus utilidades dependiesen de la existencia de la esclavitud significaba que lo mismo ocurría con ciertos segmentos de las economías metropolitanas. Las ciudades portuarias británicas de Liverpool y Bristol, o las de Francia, como Nantes y Burdeos, tenían una economía influida por el tráfico de esclavos. Los comerciantes y financistas vivían de invertir en ese negocio, al igual que los dueños de los astilleros de barcos que construían los navíos esclavistas, especialmente diseñados, y los carpinteros, herreros, jarcieros y fabricantes de velas. A su vez, los salarios que éstos percibían contribuían a mantener floreciente la economía local.

El tráfico de esclavos también estimuló el crecimiento de elaborados sistemas financieros. Los viajes a la costa de África occidental para comprar esclavos destinados al mercado del Caribe bien podían durar más de un año. Los créditos a largo plazo de banqueros y financistas a los capitanes de los barcos esclavistas hacían posibles esos viajes, y al mismo tiempo integraban el comercio de esclavos con la expansión de mecanismos crediticios que tenía lugar de manera más amplia en esa época. Un préstamo efectuado en Nantes o en Bristol desencadenaba acontecimientos en continentes distantes. La certeza del pago hacía rentable que los esclavistas árabes y africanos llevaran esclavos, frecuentemente capturados como prisioneros de guerra en lo más pro-

fundo del África, para vendérselos a los comerciantes blancos en la costa occidental. Desde allí se los transportaba al otro lado del Atlántico en naves construidas *ex profeso,* y se los ponía a trabajar en el Caribe o en Brasil para producir mercancías coloniales destinadas a Londres, París, Milán y Boston.[3] El tráfico de esclavos tenía consecuencias globales, que eran posibles por sus estructuras financieras.

La esclavitud y el tráfico de esclavos, muy en especial las versiones que alcanzaron su punto culminante en el Caribe y en Brasil, eran esenciales para la economía mundial crecientemente integrada de la Ilustración. El trabajo esclavo proporcionaba elevadas utilidades para quienes participaban en el comercio con seres humanos, y también para los que estaban involucrados en la producción colonial de las plantaciones. Si bien esas utilidades pudieron no ser la clave de la Revolución industrial, sin duda echaron a andar el motor económico y proporcionaron mayores ingresos en concepto de impuestos a los gobiernos en constante expansión que se analizaron en el capítulo 3. Por eso, en términos de la Ilustración, empezar a cuestionar la existencia de la esclavitud misma, más que deplorar la situación de los esclavos como individuos, significaba tener que pensar cosas que no sólo eran arduas sino que también implicaban el desmantelamiento lógico de una estructura económica rentable, exitosa y globalmente organizada. No resulta difícil, por ende, comprender por qué tardó tanto en consolidarse la movilización en contra de la esclavitud.

La Ilustración no sólo presenció la integración económica del mundo; planteó enormes problemas morales e intelectuales que no se hicieron más fáciles de resolver una vez que se los proyectó en un escenario mundial. Con frecuencia la integración económica, como

[3] Vale la pena recordar que los mercados tradicionales de esclavos del norte de África y del Imperio Otomano seguían estando en pleno funcionamiento, y ofrecían vías alternativas por las cuales los esclavos africanos podían llegar a Europa. Uno de tales casos puede verse en Wilhelm A. Bauer, *Angelo Soliman, der hochfürstliche Mohr: Ein exotisches Kapitel Alt-Wien,* Berlín, 1993. Los historiadores de la esclavitud suelen concentrarse en los casos del Caribe y los Estados Unidos, por ser los lugares en que era más dura e inflexible. Esto contrasta con las condiciones muy variables de la esclavitud en las tierras otomanas, que no impedían que los esclavos ascendiesen a altos puestos civiles y militares. También fue en América donde se produjeron los cambios más dramáticos en lo referente a la esclavitud. Pero su persistencia y florecimiento fuera de América demuestra cuán monofocales eran, en realidad, los movimientos de finales del siglo en pro de la abolición de la esclavitud. Un análisis comparativo de mayor alcance, con extensas citas de documentos originales, puede encontrarse en Stanley L. Engerman, Seymour Drescher y Robert Paquette (comps.), *Slavery,* Oxford, Oxford University Press, 2001.

en este caso, conspira contra la integración moral del planeta. En ninguna circunstancia quedó esto tan claro como en relación con la esclavitud. Había fuertes intereses económicos que presionaban para que siguiera existiendo. La base moral de la abolición podía parecer ambigua. Las reacciones ante la esclavitud funcionaron casi como un lubricante para las contradicciones y paradojas del pensamiento ilustrado. Incluso quienes se oponían a aquélla muchas veces podían, como Thomas Jefferson, sonar casi como sus rivales. El incremento del sentimiento antiesclavista en el siglo XVIII fue de hecho un proceso largo y con frecuencia confuso. Las peticiones masivas en contra de la esclavitud se iniciaron en Gran Bretaña en el decenio de 1770. En Francia surgieron sociedades antiesclavistas de la élite, como la mencionada Société des Amis des Noirs, fundada en 1787. Sin embargo, los argumentos de los pensadores, tanto de quienes estaban a favor como en contra de la esclavitud, eran y siguieron siendo ambiguos a lo largo de ese periodo. A mediados del siglo XIX, el camino hacia la abolición, tanto en Europa como en América del Norte, aún era muy largo.[4]

La oposición generalizada a la esclavitud era un fenómeno novedoso incluso en la Gran Bretaña de finales del siglo XVIII, y desde luego nunca tuvo lugar en Francia. Las protestas radicales en su contra (más que contra casos individuales de inhumanidad en el trato a los esclavos) puede rastrearse ya en 1688, en la colonia morava de Germantown, que entonces estaba en las afueras de Filadelfia. Podría verse esto como un comienzo auspicioso, pero en realidad esas comunidades muchas veces recaían y volvían a poseer esclavos.[5] Y esto tampoco ocurrió simplemente por razones económicas. Si bien las iglesias no conformistas fueron muchas veces las primeras en llevar a cabo protestas radicales contra la esclavitud, se enfrentaban a diversos problemas para conseguir la legitimación de esa acción. Iglesias como la de los moravos estaban atadas a la autoridad de la Biblia, en la cual no había ningún apoyo a la abolición. Numerosos pasajes del Antiguo Testamento permiten ver que los patriarcas tenían esclavos. No había

[4] Seymour Drescher, *Capitalism and anti-slavery: British mobilisation in comparative perspective*, Nueva York, 1987; *The mighty experiment: Free labour and slavery in British Emancipation*, Oxford, 2002; *From slavery to freedom: Abolition of slavery and the aftermath of emancipation in Brazil*, Madison, 1999; Sue Peabody, *"There are no slaves in France", The political culture of race and slavery in the Ancien Régime*, Nueva York, 1996; Gert Ostindie (comp.), *Fifty years later: Capitalism, modernity and anti-slavery in the Dutch orbit.*

[5] Jon F. Sensbach, *A separate Canaan: The making of an Afro-Moravian world in North Carolina, 1763-1840*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1998.

ningún pronunciamiento divino en contra. En el Nuevo Testamento no aparecen discusiones explícitas del tema, y la opinión antiesclavista tuvo que recurrir, en pro de la legitimación, a interpretaciones alegóricas de la "libertad" que la humanidad recibe de Cristo. La Biblia, aunque seguía siendo fuente de autoridad, podía resultar un texto peligroso para los que buscaban en ella declaraciones decisivas contra la esclavitud. Todavía en 1785, por ejemplo, 266 dueños de esclavos presentaron a la asamblea general de Virginia una petición en contra de una medida que facilitaba la manumisión de los esclavos y basaron su caso directamente en la Biblia. Abraham, después de todo, había tenido esclavos, y "Cristo, mientras estuvo en la tierra y dio instrucciones respecto de lo que era necesario para la salvación, no la prohibió, sino que dejó mandatos para regir a los amos y a los sirvientes". Los firmantes de esa petición señalaban también que estaban tratando de enfrentarse a sus oponentes en el terreno de éstos: "que tienen la audacia de solicitar a esa augusta asamblea una emancipación general de éstos [los esclavos], pretendiendo estar movidos por principios religiosos y apelando como motivo a la caridad universal". Estos comentarios eran una respuesta directa a las resoluciones de 1784 de los metodistas, quienes excluían a los propietarios de esclavos de sus congregaciones.[6] El caso de Virginia resulta interesante porque ejemplifica muy bien lo resbalosos que eran los argumentos religiosos como base de las posiciones tanto pro como antiesclavistas. También demuestra que los argumentos bíblicos a favor de la esclavitud eran tan sólidos que esos virginianos proesclavistas no pensaron necesitar demostraciones basadas en la raza para fortalecer aún más su posición. Esto indica también el difícil lugar que tenía la Biblia, durante la Ilustración, como fuente de autoridad. ¿Era posible usarla para intervenir en la elaboración de leyes positivas en Virginia a finales del decenio de 1780, como parecían dar por sentado tanto los metodistas como los dueños de esclavos? ¿Y cuánta autoridad tenían los nuevos ideales ilustrados de "benevolencia" o "caridad universal" ante el texto bíblico? Ambos bandos no disponían necesariamente de argumentos demasiado diferentes ni usaban evidencias distintas para legitimar su causa.

Los grupos religiosos se enfrentaban también a otros problemas cuando trataban de plantear un caso convincente a favor de

[6] Fredrika Teute Schmodt y Barbara Ripel Wilhelm, "Early pro-slavery petitions in Virginia", *William and Mary Quarterly*, 30, pp. 143-144, 1973.

la abolición. Un ejemplo son los "afromoravos" descritos por Jon Sensbach, los esclavos convertidos y bautizados que eran propiedad de los pequeños granjeros moravos de Virginia[7] y, lejos de las plantaciones del Caribe, trabajaban al lado de sus amos en las pequeñas granjas del interior de Virginia. Ya bautizados, acudían juntos al culto a los mismos edificios, se sentaban en las mismas bancas para las comidas comunales, y finalmente eran enterrados en el mismo cementerio. Esta situación planteaba agudamente la contradicción de la igualdad espiritual de los esclavos bautizados con sus amos. Era difícil reconciliar la trama diaria de su vida en la iglesia y en las labores, por un lado, y su situación legal de total sumisión, por el otro. Se suponía que en una misma persona debían coexistir la igualdad espiritual y la desigualdad legal en grado máximo. No debe resultar sorprendente que las primeras feministas, como Mary Wollstonecraft, señalasen las similitudes entre la posición de las mujeres europeas y la de los esclavos, como veremos en el capítulo 6. También las mujeres europeas estaban bautizadas, pero la igualdad espiritual no les daba la igualdad legal con los hombres. "Igualdad" era una palabra tan escurridiza como "libertad". Y las diferentes formas de libertad no coincidían precisamente con la línea de la igualdad.

Lo mismo ocurría en relación con la forma en que las ideas acerca de la raza intervenían en los argumentos en torno de la esclavitud. Para finales del siglo XVIII, las afirmaciones de que los africanos negros formaban una "raza" cuyas características los hacía específicamente aptos para la esclavitud y justificaban la imposición de ésta como algo "natural" se habían vuelto parte común —aunque como lo demuestra el ejemplo de la petición de Virginia, no necesaria— de las posiciones proesclavistas. Para comprender por qué ocurrió tal cosa tenemos que regresar a la manera en que se estructuraba el pensamiento racial en la Ilustración, cosa que empezamos a analizar en el capítulo 4.

En primer lugar, para los europeos se volvió más fácil vincular la raza con la esclavitud porque, a partir de finales del siglo XVII, los esclavos que llegaban al Caribe, a América del Norte y a Brasil eran casi todos africanos negros (tal como lo eran los esclavos que los europeos veían en las tierras árabes del norte de África). Los trabajos forzados, en su mayor parte aplicados a europeos, comenzaron a volverse

[7] Jon F. Sensbach, *A separate Canaan…*, *op. cit.*

menos comunes y terminaron por desaparecer prácticamente como sistema de mano de obra no libre en América a finales del siglo XVIII. Esto hizo posible que los debates sobre la esclavitud, ante la inexistencia de otras clases de trabajo no libre confinadas por lo general a personas blancas, se conectase con las discusiones relativas a las características raciales de los africanos subsaharianos. Previamente Montesquieu, en *El espíritu de las leyes*, había satirizado a quienes pensaban que las características físicas de los africanos justificaban esclavizarlos. Señalaba irónicamente que de haber tenido que defender la esclavitud habría sostenido:

> Los involucrados son negros de pies a cabeza y tienen la nariz tan aplanada que es casi imposible sentir lástima por ellos. Es difícil meterse en la cabeza que Dios, que es un ser muy sabio, pueda haber puesto un alma, y sobre todo un alma buena, en un cuerpo totalmente negro. Nos resulta imposible asumir que esas personas son humanas porque, si lo hacemos, empezaríamos a pensar que nosotros mismos no somos cristianos.

La raza y la esclavitud se vincularon también debido a otros dos hechos: por un lado, en la Ilustración la definición del ser humano ya no dependía tanto de la posesión de un alma; por otro lado, en el siglo XVIII aumentó el interés por todo lo que involucrase la clasificación de objetos naturales. Lo que Michel Foucault denominó en una ocasión "el impulso taxonómico", el impulso por clasificar los objetos naturales, llevó a los filósofos naturales a preguntarse dónde debía trazarse la línea entre el hombre y los primates, si el hombre mismo podía dividirse en diferentes especies y, de ser así, sobre la base de qué criterios. Es el momento en el cual el hombre se convierte en "un objeto de la historia natural", como habría de expresarlo posteriormente Jefferson en sus *Notes on the state of Virginia* [*Notas sobre el estado de Virginia*], de 1781-1782.

No era fácil encontrar una forma de analizar sistemáticamente las diferentes variedades del hombre. Incluso Linnaeus, el taxonomista más famoso de la época, clasificaba a veces a los orangutanes como hombres (debido a su postura erecta, su uso de herramientas y, según aseveraban algunos, del lenguaje), y otras veces no; en ocasiones incluía y en otras excluía a los "gigantes", "hombres peludos" y demás como categorías distintas de hombres. Había encendidos debates con respecto a dónde ubicar la frontera entre los primates y los hombres. ¿Debía ser sobre la base del esqueleto, de la apariencia

externa o del comportamiento social? Durante la Ilustración, la pregunta "¿Qué es un hombre?" se fue haciendo cada vez más difícil de responder, precisamente a medida que ese siglo convertía cada vez más al ser humano en sede de la posesión de los mismos derechos e identidad social que se les negaban a los esclavos.[8]

Las ideas sobre las aparentes diferencias físicas entre los hombres de diversas partes del mundo eran muy distintas en el siglo XVIII a las de siglos anteriores. Las antiguas ideas "preformacionistas" recibidas desde Descartes, según las cuales los seres humanos habían sido preformados por Dios para toda la eternidad; que, en otras palabras, la piel oscura del negro o el cabello oscuro y lacio de los japoneses estaban ordenados desde siempre para cada individuo, ya no parecían tan convincentes. Montesquieu, igual que Buffon, creyendo que el hombre tenía un origen único en los descendientes de Adán, pensaba que el color de la piel no podía ser otra cosa que una característica adquirida a causa del clima. Ambos pensaban que la raza humana "tenía" que haber sido originalmente blanca (creencia que, desde luego, no tenía ninguna base bíblica), y que los pueblos de piel oscura lo eran debido a su exposición a climas cálidos y no porque fuesen realmente diferentes del arquetipo original de la humanidad. Esas ideas tenían la implicación de que, si las características raciales estaban determinadas por el clima y el ambiente, no habían sido fijadas por Dios para siempre, sino que podían cambiar si una raza modificaba lo que ahora llamaríamos su hábitat.

Pero para finales del siglo las ideas estaban volviendo a cambiar. Anatomistas como Petrus Camper y Johann Friedrich Blumenbach no se concentraban ahora en características externas, como el color de piel y la conformación del cabello, sino en las estructuras internas del cuerpo, especialmente en el esqueleto y el cráneo. Sus trabajos le dieron legitimidad a la noción de una jerarquía natural de las razas basada en el escrutinio de la forma anatómica, los ángulos craneales y la pigmentación de la piel. Era una manera totalmente nueva de pensar la raza. Camper y Blumenbach sostenían que las diferencias en materia de estructura esquelética entre las razas parecían ir mucho más allá de lo que plausiblemente podría sostenerse eran los efectos del clima y del medio. Después de esos estudios, la divesidad de razas

[8] Christopher Fox, Roy Porter y Robert Wokler (comps.), *Inventing human science: Eighteenth-century domains*, Berkeley y Londres, University of California Press, 1995, pp. 112-151.

daba la impresión de ser menos flexible que unos decenios atrás. La diferencia racial empezó a parecer mucho más inevitable. También en esa época comenzó a prestarse mayor atención científica a la conformación anatómica de las mujeres, sobre todo en lo referido al tamaño y la forma del cráneo. Se usó la evidencia esquelética para "probar" que las mujeres tenían una cavidad craneana más pequeña y que por ello eran "naturalmente" inferiores, desde el punto de vista intelectual, a los hombres. No es accidental que se arguyese que los esclavos y las mujeres eran inferiores sobre la base de evidencias "científicas". Se trataba de los dos grupos que encarnaban, de manera más peligrosa, los dos extremos de la desigualdad legal y la igualdad espiritual.

Como veremos en el capítulo 7, lo natural también estaba emergiendo como una categoría moral de gran fuerza en la Ilustración. Lo que era natural también era (habitualmente) lo bueno; asimismo, era ineluctable. Pese a las protestas de Hume, entonces, a la gente del siglo XVIII le costaba no hacer el pasaje del *ser* al *deber ser*, de lo que era natural a lo que estaba socialmente definido, tanto en el caso de las mujeres como en el de los esclavos. De hecho, lo "natural" se volvió una nueva manera de designar clases de humanos como ajenos en los puntos en los que la taxonomía, por sí misma, era incapaz de lograr este objetivo. Si bien los anatomistas no estaban en la nómina de los dueños de esclavos del Caribe, ciertamente las teorías de la diferencia humana que auspiciaron no debilitaron la causa de los proesclavistas e, incluso, sirvieron para actualizar los argumentos aristotélicos acerca de la forma en que ciertos hombres, los "bárbaros", eran en realidad "esclavos naturales", por lo cual, si se los esclavizaba, vivirían de acuerdo con su verdadera naturaleza. Por ello, a partir de estas argumentaciones, la esclavitud podía verse como algo que mantenía el orden natural. Esos alegatos habían sido usados ampliamente en las colonias españolas de América desde su fundación y los de los anatomistas de finales del siglo XVIII eran otra manera de decir lo mismo.[9]

Pero lo novedoso era el modo en que la nueva anatomía convertía a todos aquellos a los que anatomizaba en "objetos" de la ciencia, es decir que sólo tenían existencia en la medida en que eran vistos y anatomizados por los científicos. Esto hacía posible tratar de manera

[9] Anthony Pagden, *The fall of natural man: The American Indian and the origins of comparative ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

inhumana a los humanos que se convertían en "objetos" de la ciencia y, así, reforzar su posición como ajenos. Una fuente importante en este caso son las *Notas…* de Thomas Jefferson. Este texto es relevante no sólo porque su autor fue el tercer presidente de la joven nación de los Estados Unidos, sino también porque demuestra lo difícil que era pensar con claridad respecto de la esclavitud, sobre todo para quienes, como Jefferson, vivían en medio de florecientes sociedades esclavistas. Inicialmente, Jefferson había insertado cláusulas que prohibían la esclavitud y el tráfico de esclavos en el borrador de la Declaración de Independencia que redactó en 1776, pero la resistencia de las delegaciones de Georgia y Carolina del Sur había hecho que se las eliminase.

No obstante, en las *Notas…* señaló:

> En nuestro reproche hay que decir que aunque durante el siglo y medio que hemos tenido bajo nuestros ojos a las razas de hombres negros y rojos, nunca han sido vistos por nosotros como objetos de la historia natural.

Este texto, que no estaba pensado inicialmente para el público de Virginia, se extiende sobre el horror moral de la esclavitud y describe su efecto corruptor sobre toda la sociedad blanca esclavista (aunque Jefferson les dedicó poca atención a sus efectos nocivos sobre los esclavos mismos). Pero al parecer el autor no ve incongruencia alguna en señalar la importancia de los estudios científicos de las diferencias raciales. Debido al inadecuado estudio científico, Jefferson se siente capaz

> […] de proponer, sólo como sospecha, que los negros, ya sea que fuesen originalmente una raza distinta o que se volviesen distintos por el tiempo y las circunstancias, son inferiores a los blancos en las dotes tanto del cuerpo como de la mente. No va en contra de la experiencia suponer que especies distintas del mismo género, o variaciones de las mismas especies, pueden poseer diferentes calificaciones […]. Esta infortunada diferencia de color y, tal vez, de facultades, es un obstáculo poderoso para la emancipación de esas personas.

Este fragmento resulta interesante porque demuestra que la oposición a la esclavitud y al tráfico de esclavos no necesariamente implicaba la creencia en la igualdad entre negros y blancos.

El llamado a la "evidencia científica" muestra muy claramente la creciente autoridad de la ciencia, para finales del siglo, como fuerza legitimadora. Sin embargo, tal como ocurría con los argumentos de

autoridad bíblicos, era probable que la ciencia diese lineamientos no concluyentes. El trabajo de los anatomistas y los de quienes se dedicaban a la ciencia del hombre no proporcionaban bases claras a las afirmaciones de ninguna de las dos posturas. Blumenbach, por ejemplo, elaboró una anatomía que aceptaba que la idea de raza era ineluctable. Pero su obra comienza planteando que los seres humanos tienen características universales, como la posesión de la mente. Si se admite esto, es difícil entender cómo una persona podía ser propiedad de otra. Jefferson es otro ejemplo: emplea el lenguaje de la historia natural y el de la taxonomía (la ciencia de la clasificación) para sostener que la emancipación tiene que ser seguida de inmediato por la deportación de todos los antiguos esclavos, y exclama:

> ¿No disculpará entonces un amante de la historia natural, alguien que contempla las graduaciones de todas las razas de animales con los ojos de la filosofía, un esfuerzo por mantener a quienes forman parte de la categoría de "hombre" tan distintos del resto como los ha formado la naturaleza? [...]. Entre los romanos la emancipación no requería más que un esfuerzo. El esclavo, cuando lo dejaban en libertad, podía mezclarse con la sangre de su amo sin mancillarla. Pero entre nosotros se requiere otro esfuerzo, desconocido para la historia. Cuando se lo libera es necesario alejarlo a donde no pueda mezclarse.

Al esclavo emancipado hay que devolverlo rápidamente a su lugar de origen antes de que pueda darse alguna relación sexual con los blancos. Aquí Jefferson reconoce y niega, al mismo tiempo, que los africanos fuesen de la misma raza que los blancos. Las especies no se definían sólo por su semejanza física, sino por su habilidad para cruzarse. Él quiere creer que los esclavos negros son humanos, porque se parecen mucho a los humanos blancos, pero no quiere que se mezclen con éstos, por lo cual se muestra ambiguo respecto de si pertenecen a la misma especie.

Jefferson deseaba la abolición de la esclavitud, en la medida en que pudiese logrársela sin la "irritación" de la perturbación social y económica… es decir, nunca. Pensaba que los esclavos eran humanos, pero no quería enfrentarse a las consecuencias de verlos tan humanos como para que pudiesen tener relaciones sexuales con los blancos. Su pensamiento acerca de la esclavitud era frágil y conflictivo. En ese sentido, no fue único. Como muchos otros que aborrecían la esclavitud, siguió teniendo esclavos y, como muchos otros que detestaban

la mezcla racial, mantuvo una prolongada relación con una esclava. Pero las contradicciones podían tener consecuencias que iban mucho más allá del nivel personal. Como uno de los arquitectos de la Revolución estadunidense, como el principal responsable de la redacción de la Declaración de Independencia y tercer presidente de los Estados Unidos, contribuyó a la creación de un nuevo estado, debilitado desde el principio por las contradicciones debido al problema de la esclavitud. En una carta de junio de 1786 a un amigo francés, Jean Nicholas Meunier, lamentaba que Virginia no legislase en favor de la emancipación de los esclavos, infligiéndoles a éstos un "sometimiento más terrible que aquel por el cual [ellos se habían] levantado contra Inglaterra".[10] El nuevo estado, cuyos fundadores reclamaban libertad para sí mismos como derecho inalienable, pero simultáneamente se la negaban a sus esclavos, se enfrentó a un serio problema que no se resolvió sino con la guerra civil, más de setenta años después.

Ni los argumentos científicos ni los provenientes de la autoridad bíblica proporcionaban una base firme para las opiniones de ambos grupos. Como veremos, tampoco lo hacían las ideologías políticas de la propiedad y la libertad, ni las decisiones legales. El hecho mismo de que se realizasen tantos intentos, desde posiciones tan dispares, para legitimar tanto el antiesclavismo como la esclavitud, demuestra, en primer lugar, hasta qué punto ésta expresaba los temas de la Ilustración; además, indica qué poco clara era la autoridad de esas legitimaciones. El debate sobre la esclavitud es un ejemplo de una crisis de autoridad aún más amplia en la Ilustración. No obstante, las mismas contradicciones que son evidentes en el pensamiento sobre el tema en ese periodo también pueden haber tenido consecuencias más benignas a largo plazo. Para que se mantuviese la esclavitud era útil que los esclavizados pudiesen ser vistos como "ajenos" y totalmente "esclavizables". Pero los esclavos eran, cada vez más, miembros bautizados de las mismas iglesias que sus amos, aunque su igualdad de alma no condujese a la libertad civil. Había muchos que, como Jefferson, reconocían la humanidad de los esclavos, aunque no emprendían ninguna acción directa para poner fin a la esclavitud. Y las decisiones legales de finales de siglo no dejaban del todo claro que los esclavos fueran propiedades más que personas. Así que, en ciertos sentidos, y pese a la labor de los anatomistas contemporáneos, en la Ilustración los "ajenos" estaban siéndolo menos, lo cual debe de haber contribui-

[10] Thomas Jefferson, *Writings*, Nueva York, 1900.

do a debilitar la esclavitud como institución legítima, por lo menos en Europa y América del Norte.

Cuando observamos la forma en que la Ilustración integró a los esclavos y la esclavitud en sus reflexiones acerca de la propiedad, la situación no es menos compleja. Los esclavos eran una propiedad. Se los compraba y vendía en un mercado claramente definido, igual que podía hacerse con el ganado o con los libros. En la Ilustración, la posesión de propiedades y la libertad estaban estrechamente vinculadas. En la tradición "republicana clásica" de la ideología política, el derecho a tener propiedades y la posesión efectiva de éstas, en particular la de tierras que no pagasen rentas ni contratos, protegían a los sujetos de los caprichos de monarcas dominantes. Les daba "dónde echar raíces", estabilizaba por igual a la sociedad y a la política, impidiendo un derrumbe del orden que no le dejaría libertad a nadie, dato importante para quienes vivían en el siglo posterior a la guerra civil inglesa y las Frondas de Francia. No se trataba simplemente de la ideología política de una élite; era una creencia extendida en todos los niveles de la sociedad, particularmente en Inglaterra y en sus colonias de América del Norte.

De manera similar, en Francia pocos apoyaban las enseñanzas de Rousseau, quien, en su *Discurso sobre el origen…*, veía la propiedad como la causa de una nociva desigualdad entre hombres que habían sido creados iguales. En el artículo "Inégalité naturelle" de la *Encyclopédie*, por ejemplo, el caballero de Jaucourt afirmaba que el derecho a poseer propiedades era natural y absoluto, y cimiento de toda sociedad. Pero cualquier plan de emancipación de los esclavos, por no decir ya un ataque contra el tráfico mismo con ellos, debilitaría los derechos de propiedad y aumentaría los poderes del gobierno —ya que sólo éste podía ordenar y organizar la emancipación de los esclavos—, poniendo en peligro, así, las bases mismas de la libertad. Éstas eran cuestiones delicadas cuando en toda Europa, como vimos en el capítulo 3, los gobiernos que trataban de seguir a flote en la competencia internacional de la época procuraban, más que nunca antes, ampliar sus poderes y extraer más plusvalía de la propiedad bajo la forma de impuestos. En general se percibía que en los estados monárquicos más grandes los derechos y libertades de los sujetos estaban amenazados. Por eso una de las numerosas paradojas en torno de este tema es que fuese justo en ese momento cuando en Inglaterra empezó a generarse un movimiento antiesclavista organizado.

El sentimiento antiesclavista también logró crear casos legales cuyos juicios revelan todos los problemas y ambigüedades que hemos mencionado. Sin duda el caso más famoso fue el relacionado con James Somerset, esclavo propiedad de un plantador, Charles Stuart. Stuart llevó a Somerset consigo a Inglaterra en 1769. Cuando en octubre de 1771 estaba próximo su regreso a Virginia, Somerset huyó de su amo. Stuart hizo que volvieran a capturarlo y lo mantuvieran prisionero a la fuerza en un barco que aguardaba anclado en el puerto de Londres, con destino a Jamaica, donde se lo vendería. Al proceder así, Stuart afirmaba sus derechos de dueño de una propiedad para disponer de manera absoluta de su esclavo. Los activistas antiesclavistas, como Granville Sharpe, reclutaron abogados que actuaran en representación de Somerset y el caso fue llevado ante el juez Mansfield en 1772. Los abogados de Somerset sostenían que, al condenar al regreso, "se volverá tan impracticable la resurrección de la esclavitud doméstica por introducción desde nuestras colonias y desde otros países como lo es aquí de origen". Mansfield, a regañadientes, dictaminó que no podía obligarse a Somerset a volver a Virginia contra su voluntad.

El estado de esclavitud es de tal naturaleza que es incapaz de ser introducido en cualquier razón, moral o política, sino sólo por medio de la ley positiva, que conserva su fuerza mucho después de que la razón, la ocasión y el momento mismo en que fuese creada son borrados del recuerdo; es tan aborrecible que no puede tolerarse nada que la apoye, más que la ley positiva… por consiguiente, el negro debe ser liberado.

Somerset fue dejado en libertad, en parte, como solución al conflicto de leyes entre Inglaterra, que no tenía estipulaciones respecto de la esclavitud, y las de Virginia, que sí las tenía. El razonamiento de Mansfield contenía también el argumento de que la esclavitud era tan abominable que sólo podía ser afirmada por un sistema legal positivo, y no encontró defensa para ella en la ley natural. Por renuente que fuese el juicio de Mansfield, Somerset ya no debía ser tratado como una propiedad inanimada, cosa que según sostenía su amo estaba implícita en el estatus de esclavo, sino como una persona. Los activistas antiesclavistas aclamaron el caso como una gran victoria, aunque no sentó precedente. Se limitó a resolver el problema específico entre Somerset y su amo. Aun cuando el caso tampoco abolió la esclavitud ni declaró ilegal la posesión de esclavos en Inglaterra o en sus colonias, el juicio de Somerset fue un éxito publicitario para la causa de

los antiesclavistas y contribuyó a esa singular movilización masiva en contra de la esclavitud que sólo se dio en Gran Bretaña en esa época. También llamó la atención del dirigente metodista John Wesley y provocó un "despertar" del movimiento metodista contra la esclavitud y la tenencia de esclavos.[11]

Hasta ahora hemos reunido una gran cantidad de cuestiones en torno del problema de la esclavitud: el poder normativo de la diferencia racial; la relación entre propiedad y libertad; el grado de autoridad que debía concederse a las enseñanzas bíblicas sobre la esclavitud y, por ende, el grado de autoridad que debía conferirse a la Biblia misma; los límites de la igualdad espiritual; las opiniones que basaban la inferioridad social y legal en una diferencia física. Éstos son todos problemas que se encuentran en el meollo del pensamiento ilustrado, que se preocupa de manera esencial por el significado y la manipulación de la diferencia. También evidencian las formas en que la Ilustración, que con frecuencia se ocupaba de poderosas abstracciones, también era incapaz muchas veces de ofrecer una base clara para la acción. Al tiempo que trataba de crear un sujeto humano "universal", dotado de racionalidad, que fuese económicamente libre, al que pudiese usarse como base de la "ciencia del hombre", la esclavitud demostraba cuánto distaba de alcanzarse ese ideal, aunque esta última pasó, de ser una práctica aceptable para la mayoría al inicio de la Ilustración, a ser progresivamente menos aceptada y más problemática hacia el final del periodo. Para mediados del siglo era considerada crecientemente, incluso por la gente del montón, no sólo como algo cruel e indebido, sino también como algo inalterable. Hacia finales del siglo, el caso Somerset y sus consecuencias —como el "despertar" del metodismo y las crecientes peticiones masivas en Inglaterra— mostraban que la marea de la opinión se empezaba a dirigir contra la esclavitud como institución incluso en el momento culminante de su importancia económica en el Caribe.

La postura metodista contra la esclavitud fue parte de una movilización general de la opinión en Gran Bretaña y, en forma limitada, en sus colonias de América del Norte. Los orígenes de este cambio

[11] Este relato se basa en David Brion Davis, *The problem of slavery in the age of revolution*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1975, pp. 470-486, y en Ruth Paley, "After Somerset: Mansfield, slavery and the law in England, 1772-1839", Norma Landau (comp.), *Law, crime and English society, 1660-1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

siguen siendo oscuros. Sin duda tuvieron importancia las motivaciones religiosas, pero las condenas más intensas a la esclavitud no provenían de las iglesias predominantes sino, precisamente, de las denominaciones religiosas con menor número de miembros. Pese a esto es probable que fuese mucha más la gente que experimentaba la influencia directa o indirecta del metodismo o del cuaquerismo que los que podían afirmar tener un conocimiento directo de los argumentos de Voltaire o Montesquieu sobre la esclavitud. Sin embargo, al indagar sobre lo que causó esas dramáticas transformaciones de las actitudes en relación con la esclavitud, realmente resulta difícil adscribirlas a factores religiosos. Es cierto que las iglesias protestantes "testimoniales" —como el moravianismo o el cuaquerismo—, que tenían una relación marginal con las iglesias establecidas, fueron las que tomaron la iniciativa en el cuestionamiento de la esclavitud, pero en las iglesias establecidas mismas no hay evidencias de una escisión religiosa. Los holandeses calvinistas sentían poca simpatía por la abolición, igual que los franceses católicos y el sur protestante de lo que llegaría a ser los Estados Unidos.

Para la mayoría de la gente, un factor más importante que los motivos religiosos o económicos, o que la discusión científica de las características raciales, puede haber sido la creciente difusión de las ideologías ilustradas que valoraban el sentimiento, el humanitarismo y la benevolencia. Otros sostenían que la esclavitud era un peligro para la preservación de la libertad de las sociedades no esclavistas. Todos estos puntos de vista tomaban en cuenta el sufrimiento de los esclavos, pero en última instancia los fundamentos de sus opiniones tenían más que ver con la consolidación de la autoestima de los blancos liberales o con la seguridad de las sociedades blancas que sentían amenazadas sus "libertades".

La movilización contra la esclavitud a finales del siglo XVIII parece haber tenido algunos efectos reales. La cronología de la abolición legal resulta impresionante. En Inglaterra se declaró ilegal el comercio de esclavos, aunque no su propiedad, en 1807, y en las islas británicas del Caribe, en 1833. Varios estados de la nueva república americana, después del de Nueva York en 1799, adoptaron también leyes paulatinas de emancipación. Pero, en realidad, la abolición se dio en forma fragmentaria. La única parte del Caribe que logró la liberación total de sus esclavos fue la posesión francesa de Saint Domingue, donde fue lograda por los esclavos mismos en una serie de violentos conflictos que se prolongaron desde 1792 hasta 1804. En 1802, los franceses

restablecieron la esclavitud en la isla de Guadalupe, y en 1803, en todas las colonias francesas, después de haberla proscrito en 1794. De cualquier manera, en los recién creados Estados Unidos, los estados que abolieron la esclavitud tenían un número muy bajo de esclavos en relación con la población blanca si se los compara con las islas del Caribe en las que estaban las plantaciones. Incluso esos estados liberaban siempre a los esclavos gradualmente, a lo largo de periodos de hasta veinticinco años, y no plena y directamente. En la sociedad esclavista más grande de todas, Brasil, la emancipación cabal no tuvo lugar hasta 1888, y en los Estados Unidos no se dio hasta la guerra civil y la decimotercera enmienda de la constitución, en 1865. Los historiadores han sostenido que el uso de esclavos, de hecho, pudo haberse incrementado en lugares como Luisiana, otros estados del sur de los Estados Unidos, las Guyanas y Trinidad en el lapso comprendido entre la Revolución francesa y la guerra civil estadunidense.[12]

También hay que recordar que la emancipación y el abolicionismo no necesariamente fueron de la mano. Los plantadores de Virginia, cuya población de esclavos se reproducía por sí misma, no sólo no tenían necesidad del tráfico de personas sino que hacían campaña en contra de él, pues veían a los traficantes como una clase comercial que trataba de crear deudores. El ejemplo de Virginia demuestra que era perfectamente posible hacer campaña contra el tráfico y seguir teniendo esclavos con absoluta convicción. Incluso el apoyo masivo en favor de la abolición en Inglaterra puede haber estado más vinculado a la preocupación por conservar la libertad en ese país. No necesariamente implicaba el deseo de ver a los ex esclavos viviendo en Gran Bretaña ni una especial simpatía por el destino de éstos en otros lugares. Por último, el abolicionismo generalizado se limitaba a Inglaterra. Los grupos de presión de Francia, como la Société des Amis des Noirs, se fundaron más tarde, justo antes de la Revolución, y siempre fueron organizaciones de élite. El abolicionismo no era una causa popular entre la población general de ese país.

El antiesclavismo apareció muy tarde como “cuestión política” en la Ilustración, mucho después, por ejemplo, que las campañas de prensa y de opinión pública contra la tortura judicial, la desigualdad impositiva o los derechos civiles para los protestantes en los países

[12] David Barry Gaspar y David Patrick Geggus (comps.), *A turbulent time. The French Revolution and the Greater Caribbean*, Bloomington e Indianápolis, Indiana University Press, 1997.

católicos, el fin del medierismo y la reducción del poder económico y cultural de la iglesia católica. Incluso después del inicio de la Revolución francesa la nueva ideología de igualdad de derechos no acarreó la emancipación inmediata, permanente ni efectiva. Otros grupos excluidos, como las mujeres, también tuvieron que esperar para que se les asignaran derechos, y muchas veces los obtuvieron brevemente para luego volver a perderlos. El problema al que se enfrentaban los reformadores era cómo conceder derechos iguales y universales en vista de fuerzas económicas y políticas, como la esclavitud, que tenían interés en mantener la diferencia, así como en vista de los "hechos" de las diferencias biológicas humanas. Éste es un problema que aún hoy seguimos teniendo.

6. EL PENSAMIENTO DE LA ILUSTRACIÓN ACERCA DEL GÉNERO

¿Quién convirtió al hombre en el único juez, si la mujer comparte con él el don de la razón?

Para el hombre y para la mujer la verdad, si entiendo el significado de la palabra, debe ser la misma; sin embargo, para el caprichoso carácter femenino, tan bellamente trazado por poetas y novelistas, que demandan el sacrificio de la verdad y la sinceridad, la virtud se convierte en una idea relativa que no tiene otra base que la utilidad, utilidad que los hombres pretenden juzgar arbitrariamente, conformándola a su propia conveniencia.

El varón es varón sólo en ciertos momentos. La mujer es mujer toda su vida [...] todo le recuerda constantemente su sexo [...] una mujer perfecta y un hombre perfecto no tienen por qué parecerse más en su mente que en su apariencia.[1]

La Ilustración le dedicó gran energía a la definición del género, tan grande, en realidad, que algunos historiadores han visto este periodo como un parteaguas en los esfuerzos de la cultura europea por definir la diferencia entre los sexos.[2] El género, igual que lo exótico, era un área de diferencia. Cuestionaba, por lo tanto, algunas vetas muy sólidas del pensamiento ilustrado: las que hacían hincapié en la idea de una naturaleza humana y una historia humana universales, ambas validadas por la posesión de una única forma humana de racionalidad. No es casual que para finales del siglo XVIII muchos pensadores,

[1] Mary Wollstonecraft, *Vindication of the rights of women* [1792], compilado por M. B. Kramnick, Londres, Penguin, 1982, pp. 87 y 139; Jean-Jacques Rousseau, *Émile, ou de l'éducation* [1762], París, Garnier, 1964, libro V, pp. 446, 450.

[2] Rita Goldberg, *Sex and Enlightenment: Women in Richardson and Diderot*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984. Thomas Laqueur, *Making sex: Body and gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, Harvard University Press, 1990, p. 5. "Alrededor de 1800 los escritores de todo tipo estaban decididos a basar lo que insistían eran diferencias fundamentales entre el sexo masculino y el femenino, y por ende entre el hombre y la mujer, en distinciones biológicas que pudiesen descubrirse, y en expresarlas en una retórica radicalmente diferente."

como Mary Wollstonecraft, homologaran la negación de los derechos a los esclavos con la negación de los derechos a las mujeres. Aun cuando ambas negaciones desestabilizaban supuestos fundamentales de la Ilustración, sin embargo, tanto en la práctica como en los escritos ilustrados se insistía en ellas. Este capítulo procura profundizar en esta contradicción.

Durante la Ilustración se concentró un gran esfuerzo en la definición de la feminidad. Imágenes en otros tiempos poderosas de las mujeres como harpías, prostitutas o amazonas perdieron fuerza y fueron reemplazadas por numerosos intentos médicos y científicos por definir las diferencias sociales y culturales entre hombres y mujeres como "naturales" y, por lo tanto, correctas e inevitables. Gran parte del debate se centró en la constitución física del sexo femenino y en la importancia del papel de las mujeres como madres.[3] En esos debates, la ciencia y la medicina aportaban una voz cada vez más autorizada.

Los textos médicos en forma creciente parecían implicar que las mujeres eran casi una especie separada dentro de la raza humana, caracterizada por sus funciones reproductivas y por una sexualidad que con frecuencia se negaba o se reprimía. Sin embargo, paradójicamente, solía adjudicárseles el papel de custodios de la moralidad y la religión dentro del espacio familiar. Ésta era una visión de las mujeres que, como es obvio, contenía muchos elementos inconsistentes. También les negaba un estatus pleno como individuos, precisamente en el momento en que los hombres se definían cada vez más a sí mismos como actores autónomos e individuales en las esferas legal y económica, incluso en aquellos países, como Francia, en los cuales las estructuras políticas se basaban de manera abrumadora en identidades corporativas, no individuales.[4] El pensamiento de la Ilustración respecto del género se enfrentaba, entonces, a muchas contradicciones internas. Creaba una gran brecha entre los derechos y la autonomía exigidos por los varones y la dependencia que aún se pretendía para las mujeres. Fueron las discrepancias de este tipo

[3] Pierre Fauchéry, *La destinée feminine dans le roman européen du dix-huitième siècle, 1713-1807: Esai de gynécomuthie romanesque*, París, Armand Collin, 1972; Nancy K. Miller, *The heroine's text: readings in the French and English novel 1722-1782*, Nueva York, Columbia University Press, 1980.

[4] Elizabeth Fox-Genovese y Eugene D. Genovese, *Fruits of merchant capital*, Nueva York, Oxford University Press, 1983, especialmente el capítulo II, "The ideological bases of domestic economy".

las que habrían de configurar los argumentos que a finales del siglo plantearían autores como Mary Wollstonecraft, Theodor von Hippel o el marqués de Condorcet.[5]

El libro de Wollstonecraft fue importante, no sólo por el lugar de clásico que ha adquirido en el pensamiento femenino contemporáneo, sino también porque fue uno de los primeros libros que se enfrentaron francamente a las contradicciones implícitas en las ideas de género de la Ilustración y señalaron sus problemas para la estructura del pensamiento ilustrado. Wollstonecraft mostró que las ideas de feminidad sostenidas por autores como Rousseau, que consideraban que las mujeres eran diferentes e inferiores a los hombres, no hacían más que reproducir en la vida doméstica —como ya había indicado Voltaire— el sistema político basado en el privilegio y el poder arbitrario del que gozaban los reyes y los aristócratas sobre sus súbditos o los dueños de esclavos sobre éstos, elementos que los mismos pensadores estaban tan dispuestos a criticar en otros contextos.[6] La autora identificó también contradicciones más serias que se centraban en el género. Indicó que la Ilustración se basaba en ideales tales como la "razón" y la "virtud", que se pretendía eran innatos en todos los seres humanos o alcanzables por éstos. Pero la racionalidad era precisamente lo que les negaban a las mujeres autores como Rousseau y los escritores médicos, mientras que la "virtud", en el caso de las mujeres, se definía exclusivamente en sentido sexual. Sin embargo, como lo señala Wollstonecraft, esas maniobras sólo podían llevar a un peligroso relativismo moral que impediría también el progreso de la Ilustración al ponerle "sexo a la moral".[7] Además podía socavarse todo intento de vincular la Ilustración a la religión por definir la "virtud" de un modo para los hombres y de otro distinto para las mujeres. Incluso:

> Si las mujeres son, por naturaleza, inferiores a los hombres, sus virtudes deben ser las mismas en calidad, ya que no en grado, o la virtud es una idea relativa [...]. la virtud no tiene más que una norma eterna.[8]

[5] M. Wollstonecraft, *op. cit.*; Theodor von Hippel, *Über die burgerliche Verbeserung der Weiber*, Berlín, 1792, reimpreso en Vaduz, 1981. Nicols Caritat, marqués de Condorcet, "Lettres d'un bourgois de New Haven", *Oeuvres complètes de Condorcet*, París, 1804, XII, pp. 19-20; "Déclaration des droits: Egalité", *ibid.*, pp. 286-288.

[6] M. Wollstonecraft, *op. cit.*, pp. 121-122.

[7] *Ibid.*, p. 121.

[8] *Ibid.*, p. 108; véanse también las pp. 109 y 139.

Es una farsa llamar virtuoso a cualquier ser cuyas virtudes no resulten del ejercicio de su propia razón.[9]

Decir que para algunos seres humanos (las mujeres) la virtud no se basa en la racionalidad y que se define de manera diferente de la que practican otros seres humanos (los varones) es darle características que suponen que no puede provenir de Dios, ya que él es uno, eterno y racional. Si, en efecto, las mujeres no son racionales, sostenía Wollstonecraft, sería mucho mejor dejar de fingir y excluirlas por entero de la vida social, tal como se hace con los animales, en tanto que si *son* racionales, deben formar parte de la misma vida moral e intelectual que los varones:

Al luchar por los derechos de la mujer, mi principal argumento no es más que este simple principio: que si no se la prepara con la educación para ser la compañera del hombre, detendrá el progreso del conocimiento y la virtud: porque la verdad debe ser común a todos, o será ineficaz con respecto a su influencia en la práctica general.[10]

Sin un criterio general, no marcado por el género, de la moral y la racionalidad, no sería posible sustentar el proyecto ilustrado de la emancipación por medio de sistemas de valores universales basados en la razón y la virtud, en tanto se sostendría que la mitad de la raza humana carecía de capacidad para cualquiera de esas cualidades. En otras palabras, la forma en que la Ilustración pensaba el género contradecía, debilitaba y cuestionaba sus pretensiones de legitimidad como proyecto universalmente aplicable.

Se ha señalado con frecuencia que muchas de estas contradicciones se desprendieron de la manera en que la Ilustración relacionaba la discusión alrededor del género con el ambiguo concepto de *naturaleza*. El interés de Rousseau y de otros como él consistía en definir la feminidad como "natural" y, por lo tanto, como "correcta" e ineluctable. Al hacerlo, vinculaban el debate sobre la feminidad con una de las principales preocupaciones de la Ilustración. El término "natural" podía significar muchas cosas diferentes: "no definido socialmente", no "artificial", "basado en el mundo físico externo". De manera abrumadora se lo usaba, muchas veces con una mezcla de todos esos sentidos, para legitimar y controlar convenciones que nosotros, en el siglo XXI, consideraríamos creadas socialmente y, por lo tanto, sujetas

[9] *Ibid.*, p. 103.
[10] *Ibid.*, p. 86.

a cambios y críticas.[11] Lo "natural" solía usarse también para validar argumentos destinados a conferirle presencia a un estado de cosas que todavía no existía del todo. En otras palabras, "natural" era una manera excelente de sostener puntos de vista que, de hecho, frecuentemente eran nuevos y siempre en extremo prescriptivos. Los arreglos sociales podían recibir una validación adicional si se los presentaba como "naturales". De esta manera, los argumentos en pro de la "naturalidad" de los papeles femeninos podían, gracias a la ambigüedad del término, reforzar las explicaciones biológicas respecto de la "naturaleza" creada y, al mismo tiempo, de las repetidas polémicas ilustradas en contra de la "artificialidad" de la sociedad, por la cual se entendían las prácticas sociales que se consideraban en conflicto con las estructuras "reales" o verdaderas de la "naturaleza humana".[12]

La extrema ambigüedad del término "naturaleza", así, podía usarse en este periodo de numerosas maneras para distinguir la feminidad. Las mujeres eran definidas crecientemente como más cercanas a la "naturaleza" que los varones, y también más determinadas por esa "naturaleza", es decir, por la anatomía y la fisiología. Eran afectadas especialmente por una definición de "naturaleza" entendida como el mundo externo, creado, como ese dominio sobre el cual actúa la humanidad, en parte para manipularlo, en parte para volverlo inteligible. La "naturaleza" podía considerarse parte de ese mundo que los seres humanos han comprendido, dominado y hecho propio.[13] Asimismo, la idea de que las mujeres están más cerca de la naturaleza que los hombres incluía *tanto* la afirmación de que debido a su "naturaleza" física eran emotivas, crédulas e incapaces de razonar objetivamente como, al mismo tiempo, que eran las portadoras, dentro de la familia, de una nueva moralidad a través de la cual podía trascenderse la *anti*naturalidad de la civilización, su artificialidad, y crearse una sociedad que fuese natural, cortés y moderna.[14] Las imágenes culturales de esta compleja relación entre

[11] L. J. Jordanova, *Sexual visions: Images of gender in science and medicine between the eighteenth and twentieth centuries*, Madison, University of Wisconsin Press, 1989, pp. 19-42, en especial la p. 41.

[12] La controversia más famosa de la Ilustración sobre este tema fue la causada por el *Discurso sobre las ciencias y las artes* del propio Rousseau.

[13] L. J. Jordanova, *op. cit.*, p. 41.

[14] Sylvana Tomaselli, "The Enlightenment debate on women", *History Workshop Journal*, 20, pp. 101-121, 1985. El papel de la mujer en la creación de una sociedad nueva y decente se subrayó especialmente en el contexto de la Revolución estadunidense: Jan Lewis, "The republican wife: Virtue and seduction in the early republic", *William & Mary Quarterly*, 44, pp. 689-721, 1987.

la feminidad y lo natural podían ir desde el sometimiento último de la superstición a la razón —y de las mujeres a los hombres, como en *La flauta mágica*, la ópera de Mozart (1791)—, a las promesas de regeneración *por medio* de las mujeres expresadas en el *best-seller* de 1788 de Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*:

> Las mujeres sientan las primeras bases de las leyes naturales. La primera fundadora de una sociedad humana fue la madre de una familia. Están dispersas entre los hombres para recordarles que, por encima de todo, son hombres, y para sostener, pese a las leyes políticas, la ley fundamental de la naturaleza [...]. Las mujeres no sólo vinculan a los hombres con los lazos de la naturaleza, sino también con los de la sociedad.[15]

Sin embargo, a pesar de todas estas ambigüedades, hay un elemento que sobresale: pese a la tendencia ilustrada a definir "lo natural" como "lo bueno", la homologación de las mujeres con la "naturaleza" no funcionaba de manera tal como para darle igualdad con los hombres o superioridad sobre ellos; antes bien, paradójicamente, servía para ubicarlas a distancia de los hombres, para colocarlas como "el otro", como aquello que debía ser definido, más que como aquello cuya naturaleza era obvia y correcta. También es importante destacar que, una vez reunidas las definiciones de *feminidad* y *naturaleza*, cada una de ellas se vuelve problemática. ¿Por qué han de ser más "naturales" las mujeres que los hombres? Especialmente en una época en la cual, en otros contextos, se instaba a la humanidad en su conjunto a renunciar a la artificialidad y a lo convencional y ser más "natural". Lo importante aquí es que el intento de dar cuenta de la feminidad perturba y vuelve problemáticos muchísimos conceptos ilustrados clave, como el de *naturaleza*.

Tal vez fuese el esfuerzo por constreñir la "naturaleza" lo que durante la Ilustración llevó al interés por las definiciones científicas y médicas del género. Recientemente un historiador como Thomas Laqueur ha sostenido que desde el siglo XVII hasta el XVIII la determinación de lo masculino y lo femenino comenzó a experimentar una reformulación muy influida por las descripciones médicas del cuerpo en función del género. Un creciente estatus cultural de la ciencia y la medicina permitió que las "verdades de la biología" reemplazasen a

[15] J. H. Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie*, París, 1788; prefacio a la edición de 1806.

[…] las jerarquías de ordenamiento divino o la costumbre inmemorial como base para la creación o la distribución del poder en las relaciones entre hombres y mujeres.[16]

En pocas palabras, las ideas más antiguas acerca de que el cuerpo femenino era esencialmente otra versión del masculino, en el cual los órganos de reproducción de la mujer se veían como inversiones u homologías de sus equivalentes en el hombre, fueron reemplazadas, según Laqueur, por la idea de que el cuerpo femenino y el masculino eran completamente diferentes.[17] En anatomía, estructuras que se habían considerado comunes a ambos, como el esqueleto y el sistema nervioso, empezaron a diferenciarse. Órganos como los ovarios y los testículos, que previamente tenían el mismo nombre, recibieron denominaciones diferentes.[18] Los estudios anatómicos sobre el cerebro de las mujeres afirmaban que éstos eran de menor tamaño, con lo cual demostraban en forma concluyente la incapacidad de la mujer para las labores intelectuales.[19] Incluso muchas mujeres parecían haber aceptado esas ideas. Por ejemplo, en respuesta directa a la *Vindication…* de Mary Wollstonecraft, Laetitia Hawkins afirmó, en su *Letters on the female mind* [*Cartas sobre la mente femenina*], de 1792:

Creo que no puede afirmarse realmente que los poderes intelectuales no conozcan diferencias de sexo. Ciertamente la naturaleza quiso hacer una distinción […]. En general, y casi universalmente, el intelecto femenino tiene menos fuerza y más agudeza. En consecuencia, cuando lo ejercitamos mostramos menos perseverancia y más vivacidad.[20]

En el decenio de 1790, autores como Hawkins sólo se hacían eco de ideas muy similares a las empleadas previamente por influyentes

[16] T. Laqueur, *op. cit.*, p. 193.

[17] *Ibid.*, pp. 149-150.

[18] Londa Schiebinger, "Skeletons in the closet: The first illustrations of the female skeleton in eighteenth-century anatomy", *Representations*, 14, pp. 42-82, 1986; *The mind has no sex? Women in the origins of modern science*, Cambridge, Harvard University Press, 1989, pp. 191-200; T. Laqueur, *op. cit.*, p. 152. La segunda mitad del artículo "Squelette" de la *Encyclopédie*, escrito por Diderot, está dedicada íntegramente al esqueleto femenino.

[19] Elizabeth Fee, "Nineteenth-century craniology: The study of the female skull", *Bulletin of the History of Medicine*, 53, pp. 415-433, 1979; L. Schiebinger, *op. cit.*, pp. 206-207.

[20] Laetitia Hawkins, *Letters on the female mind,* Londres, 1792.

escritores, como Jean-Jacques Rousseau. Al describir a Sophie como la "mujer ideal" que creó en su tratado educativo *Emilio…*, Rousseau habla de la forma en que la constitución física de Sophie la distingue marcadamente de Émile, destinado a ser su pareja, y al mismo tiempo sirve para garantizar, primero, su sometimiento a él, y después, su definición como ser maternal y doméstico:

> El varón es varón sólo en ciertos momentos. La mujer es mujer toda su vida […] todo, constantemente, le recuerda su sexo y, para cumplir sus funciones, le resulta necesaria una constitución física apropiada […] requiere una vida suave y sedentaria para amamantar a sus bebés. ¡Cuánto cariño y ternura necesita para mantener reunida a su familia! […]. La rígida caracterización que corresponde a los sexos no es y no puede ser la misma.[21]

Para autores que, como Rousseau, se basaban en las implicaciones de los textos médicos contemporáneos, las ocupaciones de las mujeres "se consideraban fundadas, restringidas y consecuencias necesarias de sus funciones reproductivas".[22] El hecho de que las ideas de género *pudiesen* ser discutidas de esta manera es también un importante indicador de la forma en que el pensamiento acerca del tema, en el siglo XXI, difiere del que era usual en el siglo XVIII. En la actualidad, mucha gente ha llegado a creer que las diferencias entre los géneros se deben tanto o más a las diferencias de formación, educación y expectativas sociales que a la distinta biología de hombres y mujeres. Para la Ilustración, en cambio, la diferencia biológica y los papeles sexuales culturalmente determinados eran como una misma cosa. Para la mayoría de los pensadores del siglo XVIII, la diferencia biológica generaba *directamente* los roles sociales asignados a cada sexo, como el creciente hincapié en la singular adaptación de la mujer a la función de esposa y madre. Otra distancia fundamental con nuestra propia manera de pensar es la generalización explícita de los papeles de género, mientras que hoy suele afirmarse que cada individuo es "único" en su combinación de atributos "masculinos" y "femeninos".

Los argumentos de Laqueur —y de los historiadores que siguieron su camino— acerca de la tendencia creciente a definir el género

[21] J.-J. Rousseau, *Émile…*, *op. cit.*, p. 450.

[22] L. Jordanova, *op. cit.*, p. 29: "La capacidad de la mujer de parir y amamantar a los niños se usaba para definir su vida física, psicológica y social". Véase también Yvonne Knibichler, "Les médecins et la 'nature féminine' au temps du Code Civil", *Annales*, ESC, 31, pp. 824-845, 1976.

como una diferencia absoluta por medio de “evidencias” biológicas y médicas, suenan convincentes. Pero cabe preguntarse si cubren todo el problema de los cambios en la forma de pensar en torno del género en ese periodo. Podemos señalar, en primer lugar, que Laqueur admite que probablemente nunca lleguemos a saber cuánta gente creía en realidad en las teorías médicas y científicas que se proponían para redefinir la feminidad.[23] Señala que junto a las redefiniciones de la Ilustración parecen haber coexistido muchas creencias más antiguas acerca del género.[24] La diferenciación creciente entre los modelos fisiológicos de lo masculino y lo femenino que elaboraba la bibliografía médica y científica coexistían, para la mayoría de los que estaban fuera de las élites a las que se dirigían los argumentos médicos, con ideas mucho más antiguas de masculinidad y feminidad. Laqueur reconoce también que las nuevas ideas de las diferencias sexuales propugnadas por la medicina no se derivaban tampoco de un consenso científico basado en evidencias abrumadoras. No predominó ninguna versión única de la diferencia sexual, y los nuevos conocimientos acerca de la anatomía y la fisiología humanas no sustentaron las afirmaciones que se hacían respecto de la diferencia de los géneros.[25] No resulta lógicamente posible pasar de los “es” del hecho científico a los “debería ser” de los papeles de género en la sociedad, o dicho de otra manera, de lo descriptivo a lo prescriptivo. Laqueur no se enfrenta realmente al problema de por qué, en ese caso, los escritores del siglo XVIII invirtieron tanto esfuerzo en hacer precisamente esa conexión entre la naturaleza biológica diferente de la mujer y sus papeles sociales. Muchos historiadores han señalado que el cambio industrial y el desarrollo a gran escala fueron motores de la modificación de los papeles sociales de las mujeres. Afirman que la industrialización y la construcción de mercados globales hicieron necesaria la conformación de una “división sexual del trabajo” que asignó a las mujeres, en especial a las de la clase media, la tarea de consumir la creciente variedad de bienes que ponía a su disposición aquella industrialización.[26] Esta “división del trabajo”, sostienen, llevó inexorablemente a la construcción de una “esfera doméstica” que habría de ser el espacio

[23] T. Laqueur, *op. cit.*, p. 152.
[24] *Ibid.*, pp. 153-154.
[25] *Ibid.*, p. 152.
[26] Por ejemplo, E. Fox-Genovese y E. D. Genovese, *op. cit.*; V. Jones, *Women in the eighteenth century: Constructions of femininity*, Londres, Routledge, 1990; J. B. Elshtain, *Public man, private woman*, Princeton, Princeton University Press, 1981.

fundamental de consumo y, de manera peculiar, el dominio de las mujeres. También plantean, cosa que no hace Laqueur, que mucho del pensamiento ilustrado acerca de la naturaleza biológica de las mujeres tenía bases inherentemente de clase; que lo que se describía en las versiones médicas del cuerpo femenino no era el cuerpo de *todas* las mujeres, y desde luego, no los cuerpos de las campesinas o artesanas urbanas que trabajaban duramente, sino aquellos mucho más frágiles y suaves que podían corresponder, de modo más plausible, a las mujeres de la clase media. Algunos historiadores, como Nancy Armstrong, han llevado mucho más lejos este argumento, al afirmar que el nuevo papel económico asignado a las mujeres caseras de clase media implicó que la primera persona económica verdaderamente moderna fuera la mujer, porque el rol femenino fue el primero en describirse como una función económica.[27]

Sin embargo, la idea de que la esfera femenina era el mundo doméstico no era novedosa en el siglo XVIII, y había sido afirmada frecuentemente en eras históricas muy anteriores tanto a la industrialización como a la redefinición biológica de la feminidad.[28] Lo que había cambiado en la Ilustración era la creciente dependencia de "evidencias" médicas para respaldar esta afirmación. Siempre hay que tener en cuenta que esas explicaciones médicas coexistían también con justificaciones mucho más antiguas del lugar de la mujer, definido por sus responsabilidades familiares, a través de los mandamientos de las Escrituras y los precedentes tradicionales. Por ello, los historiadores que subrayan la actitud de la Ilustración hacia el género como algo único o novedoso suelen encontrarse con verdaderos problemas para justificar sus opiniones a la luz de contextos históricos específicos del siglo XVIII. También dista de estar claro que la mayoría de las mujeres, incluso las de las clases media y alta, que eran las más expuestas a esos debates acerca del "papel de la mujer" en la sociedad y la definición de la feminidad, realmente aceptasen esas enseñanzas y permitiesen que influyeran en su vida. El "nuevo" papel social de las mujeres como esposas y madres estaba rodeado

[27] N. Armstrong, *Desire and domestic fiction: A political history of the novel*, Nueva York, Oxford University Press, 1987.

[28] Steven Ozment, *When fathers ruled: Family life in Reformation Europe*, Cambridge, Harvard University Press, 1983; B. Niestroj, "Modern individuality and the social isolation of mother and child", *Comparative Civilisations Review*, 16, pp. 23-40, 1987: señala las raíces medievales y de principios del Renacimiento de mucho de lo que se había considerado específico de la ideología de la Ilustración acerca del género y el materialismo.

por más controversias, incluso, que las que muchos historiadores han considerado esenciales para la redefinición de la feminidad en este periodo.[29]

El papel económico de las mujeres estaba siendo crecientemente sustituido por uno de carácter emocional, y la imagen de la mujer adaptada de manera "natural" a las labores domésticas, en especial a brindar un cálido cuidado maternal a sus hijos y amorosa compañía a su esposo, era sostenido cada vez más por los escritores del siglo XVIII e ilustrado por los artistas.[30] Esos teóricos de la familia prestaban especial atención a la práctica de usar nodrizas o mandar a los recién nacidos muchas veces a aldeas lejanas para que los amamantasen y atendiesen madres sustitutas pagadas. Esa práctica estaba vigente en la Europa continental, y abarcaba a todas las clases sociales excepto las más bajas. Históricamente bien establecida ya en la Ilustración, habría de sobrevivir como una costumbre aceptada en la sociedad de Francia por lo menos hasta 1914.[31] Sin embargo, en el decenio de 1760 autores como Rousseau la atacaban cada vez más. En *Emilio…*, este último se hacía eco de muchos de sus contemporáneos cuando afirmaba que las madres que enviaban lejos a sus hijos para que los amamantasen eran "antinaturales", pues rechazaban los deberes de la maternidad que su construcción fisiológica les indicaba:

> Las dulces madres que se entregan a los alegres placeres de la ciudad, ¿se detienen a pensar en el tratamiento que están recibiendo sus hijos de pañales en las aldeas?[32]

No obstante, era ésta una ideología que las mujeres que absorbían esas diatribas en favor de la lactancia materna obedecían con ciertos costos. Como dejó en claro Rousseau, el precio de una limpia con-

[29] D. G. Charlton, "The new Eve", *New images of the natural in France: A study in European cultural history 1750-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984; Mary Sherriff, "Fragonard's erotic mothers and the politics of reproduction", L. Hunt (comp.), *Eroticism and the body politics*, Baltimore y Londres, The Johns Hopkins University Press, 1991, pp. 1-40; Carole Duncan, "Happy mothers and other new ideas in French art", *Art Bulletin*, 55, pp. 570-583, 1973.

[30] M. Sherriff, *op. cit.*; C. Duncan, *op. cit.*

[31] Mary Lindeman, "Love for hire: The regulation of the wet-nursing business in eighteenth-century Hamburg", *Journal of Family History*, 6, pp. 379-395; G. Sussman, *Selling mother's milk: The wet-nursing business in France,1715-1914*, Urbana, University of Illinois Press, 1982.

[32] J.-J. Rousseau, *Émile…*, *op. cit.*, p. 45.

ciencia materna en lo tocante a la lactancia y a la íntima relación con los bebés y los niños pequeños era un creciente confinamiento en el círculo familiar, en lugar de libertad para saborear las atracciones de la ciudad, el mundo que estaba fuera de ese círculo.

Los argumentos de Rousseau, y los de muchos autores de los que se hacía eco, resultan interesantes también en otro sentido. Puede demostrarse que las versiones de la feminidad que propugnan suelen tener raíces mucho más antiguas. Pero sin duda también ocurre que los postulados acerca del género se cruzan con otras preocupaciones del pensamiento ilustrado de formas que *son* específicas de ese periodo. Es importante destacarlo, porque esto nos permite detectar mejores maneras de decir que la Ilustración aportó algo *nuevo* a los debates sobre el género y, en segundo lugar, explicar por qué tales debates tuvieron importancia en el patrón global del pensamiento ilustrado.

No se trataba simplemente de que este problema perturbase algunas de las estructuras profundas del pensamiento de la Ilustración. Eso ocurría también, sin duda, con la forma en que cualquier grupo concebido como "diferente", como los esclavos o los pobres, podía ser recibido con dificultad en el universalismo ilustrado. Pero con las mujeres pasaba, además, que era mucho más complejo *excluir* esta cuestión porque las mujeres mismas seguían participando en la formación de la cultura de la Ilustración. El siglo XVIII presenció el surgimiento, por primera vez, de un considerable *corpus* de mujeres que se ganaban la vida por sí mismas con diversas formas de producción cultural, ya fuese como miembros de "Grub Street", como intelectuales independientes, tal es el caso de Mary Wollstonecraft, o como pintoras, al modo de Angélica Kauffmann o Elisabeth Vigée-Lebrun. Esas mujeres independientes, según se señaló en el capítulo 2, planteaban un gran problema para la clase intelectual masculina independiente que estaba apareciendo. Al ser mujeres, se las definía como intelectualmente inferiores, carentes, intrínsecamente, de la autoridad social y política que pretendían de modo implícito por el acto mismo de escribir. Los numerosos ataques agresivos contra sus capacidades intelectuales, y específicamente las de las escritoras, por parte de intelectuales varones, muestran su preocupación por que la admisión de la mujer en las filas de los intelectuales independientes pudiese manchar a sus colegas masculinos con el estigma de la dependencia y la irracionalidad que con tanta frecuencia, afirmaban escritores como Rousseau, era inherente al carácter femenino.



7. La marquesa de Châtelet, autora de una importante traducción de los *Principia mathematica* de Newton y compañera de Voltaire, es un buen ejemplo de la creciente, aunque muchas veces cuestionada, contribución de la mujer a la formación de ideas y a la red de relaciones personales que unía a los pensadores de la Ilustración.

De este modo, el "género" no era simplemente un tema de reflexión difícil para la Ilustración; era una cuestión que afectaba lo que la Ilustración misma pensaba que era y a quiénes consideraba parte de ella. ¿Se trataba realmente de un movimiento de pensadores autónomos, racionales, objetivos, legítimos —y por ende también masculinos—, cuyo derecho a criticar el orden de la sociedad se fundaba en las características mismas que definían su género, o incluía también a las mujeres, el reverso de la masculinidad? Para los pensadores de la Ilustración, la cuestión que había planteado Mary Wollstonecraft respecto de si la racionalidad *era* una característica humana universal o estaba restringida a los varones, conformaba un problema profundamente político, tanto como filosófico, porque en la respuesta a esa pregunta se basaba todo el derecho de los *philosophes* a poner en práctica de manera legítima el negocio de la *critique*.

No obstante, en la Ilustración las mujeres ocuparon más lugares tradicionales que las vincularon a la producción de opinión y conocimiento, así como al "dominio de lo público" sobre el cual teorizó Habermas (capítulo 1). Eran fundamentales para la organización de una de las instituciones intelectuales más características de la Ilustración en la Europa continental: el *salón*. Hasta ahora nuestro análisis de las estructuras económicas y la sociabilidad esenciales en la constitución y redes de difusión de las ideas de la Ilustración se ha centrado en los mercados públicos, comerciales y controlados predominantemente por los hombres. Los salones representaron otra vía. El salón como forma social interesada en las ideas tenía sus raíces en la sociedad cortesana del siglo XVII, sobre todo en Francia. Las damas de la aristocracia habían empezado a reunirse en torno de grupos tanto de mujeres como de hombres, con frecuencia de un estatus social un poco inferior que ellas mismas, y a estimular en esos grupos y por ellos una cultura literaria en común. Sus miembros se reunían para discutir temas muchas veces indicados con antelación por la anfitriona del salón. Se redactaban obras de teatro, poemas y textos en prosa que se leían en voz alta ante el grupo y que muchas veces eran modificados sustancialmente en respuesta a las críticas de los otros miembros antes de presentarlos frente a un público más amplio. Para algunos, la presentación en el salón era considerada no sólo una parte esencial del proceso creativo, sino un equivalente aceptable a la publicación impresa. Por eso los salones, en el siglo XVII, eran cruciales: planteaban programas

intelectuales y proporcionaban un foro social para lo que muchas veces representaba una producción literaria e intelectual grupal en la élite social. En todo esto las mujeres desempeñaron allí un papel fundamental. Cada salón era creación distintiva de su anfitriona, con su propio carácter y programa y su cultura de grupo. Era ella quien brindaba el lugar de reunión, que solía ser su residencia familiar. Era ella (o, indirectamente, su esposo) quien cubría los costos de los encuentros, la que escogía a los miembros y supervisaba las relaciones que entablaban; ella, por lo tanto, era la que en gran medida controlaba los proyectos intelectuales del grupo. En otras palabras, el estatus social de la anfitriona, así como su capital financiero, legitimaban la producción intelectual de los miembros del salón. Los salones legitimaban también el estilo intelectual y los proyectos de sus integrantes femeninas. En el siglo XVII, las anfitrionas y las mujeres que formaban parte de ellos solían describirse como *précieuses*, mujeres cuya forma peculiar de hablar y de escribir, característica, sumamente elaborada y controlada, así como su predilección por los juegos verbales, representaron el punto culminante de la cultura literaria distintiva del salón.

Por consiguiente, para el siglo XVIII el salón tenía ya una larga historia, que elevaba a las mujeres como conformadoras de la cultura de la élite. En ese momento, el salón también había empezado a crear una cultura común verbal, literaria, alusiva, que contribuyó a eliminar la brecha entre los sexos debida a su educación y sus funciones sociales muy diferentes. Pero el siglo XVIII, además, presenció cambios significativos de los salones, que empezaron a desplazarse fuera de la sociedad de la corte. La anfitriona aristocrática comenzó a ser sustituida por mujeres como Madame de Deffand, esposa de un exitoso financiero, o Madame de Tencin, la madre de D'Alembert, cuya reputación de novelista sólo era superada por el escándalo que la rodeaba y que de hecho la excluía de la corte, o Julie de Lespinasse, amada de D'Alembert, parienta pobre y protegida de Madame de Deffand. Muchas de las funciones de la anfitriona en lo tocante a reclutar y organizar los salones, definir sus proyectos y manejar las relaciones personales de sus miembros siguieron siendo las mismas, pero su base social ampliada durante la Ilustración manifiesta de qué manera, muy gradualmente, el control de los proyectos intelectuales estaba pasando de la corte a una élite social e intelectual mucho más amplia. Esto significaba, asimismo, que los salones podían incluir a muchas personas que, como Diderot, habían iniciado su vida fuera

de las élites aristocráticas, legales o administrativas. Gracias a la pertenencia a un salón, esos miembros ajenos a las élites no sólo obtenían un público y una contribución para su propio trabajo, sino que conseguían también tener acceso a un capital social de relaciones que podía permitirles, gracias a la mediación de patronos, llegar a ascender a la élite misma. Además, el creciente número de salones no aristocráticos amplió las perspectivas intelectuales, que pasaron de la cultura de las *précieuses* a concentrarse en problemas más amplios de textos críticos sobre historia, economía y política; de los juegos de palabras, a los mensajes mismos. De esta forma, el cambio de centro de interés del salón reflejó la variante orientación de la creación cultural en su conjunto, cuyo proyecto se dirigía cada vez menos a alcanzar la cima de la pirámide social y política y cada vez más a las élites crecientemente heterogéneas que conformaban la opinión pública fuera de los límites de la corte. Ésta había dejado de ser el árbitro y actor más significativo del ámbito público, y la erosión de su dominio intelectual se produjo al mismo tiempo que la erosión de su control político. No fue una coincidencia.

¿Pero qué importancia tiene el género en los salones? ¿Por qué siguieron siendo una fuerza poderosa en una época en la cual tantas otras cosas relativas a la manera en que se transmitía y creaba la cultura parecían estar definidas de modos tan diferentes, de maneras que debilitaban el papel cultural e intelectual de la mujer? En parte, los salones siguieron siendo una forma social e intelectual viable debido a la expansión misma del dominio de lo público que los rodeaba. Números crecientes de intelectuales de carrera, nacidos muy lejos de la antigua aristocracia cortesana, necesitaban un mecanismo de ascenso social que les permitiese transformar sus dones en reconocimiento social y político visible. Además, la creación colectiva característica de la cultura del salón no era incompatible con la eventual publicación para un mercado más amplio; podía vérsela, incluso, como una manera segura de poner a prueba la reacción del público. Pero cabe preguntarse por qué fueron las mujeres, y no los hombres, las que se destacaron como organizadoras de los salones. Gran parte de la respuesta a este interrogante tiene que ver, una vez más, con la discusión del género que aparece en este mismo capítulo. Esto se debió a que los papeles de la mujer habían sido definidos en el siglo XVIII de maneras que, de hecho, eran mucho más amplias que su mera función reproductiva: como agentes y transmisoras del estado civilizado, ya fuese por su rol de madres reales o madres intelectuales que traspa-

saban los valores culturales a la siguiente generación. Desde luego, este lugar de organizadoras, facilitadoras y, en caso necesario, inspiradoras de la producción masculina de conocimiento es tan antiguo como el de las nueve musas. Pero se trataba también de un rol que las mujeres, cuya independencia intelectual, según vimos, se enfrentaba ya a otros retos, podían convertir en uno que las pusiera en contacto cercano con otras figuras intelectuales, contacto que les resultaba necesario para el progreso de su propia carrera pública, pero sin quitarles el control de los miembros (predominantemente varones) de su salón. El número cada vez mayor de mujeres que, a diferencia de las anfitrionas del siglo XVII, también producían obras literarias demuestra que percibían la flexibilidad del cargo de *salonnière*, que les permitía obtener un lugar en la comunidad intelectual que de otra manera bien podría haberles sido negado debido a su sexo.

Es posible que fuese por la naturaleza y los antecedentes de los salones, con su legado de dominio femenino y el interés de las *précieuses* por un lenguaje elaborado, artificial, que éstos hayan atraído las iras de autores políticos, como Rousseau, quien despotricaba en su contra precisamente por esos factores: su dominio por parte de las mujeres y sus vínculos históricos a una cultura cortesana decadente y en extremo artificial bastaban para que se opusiera a ellos. Para él, la artificialidad de los salones era una clara afrenta a la transparencia y la "naturalidad" que debían regir las relaciones humanas, así como definir la política. Por la misma razón, Rousseau atacó también el teatro público. Para quienes al igual que él creían que las mujeres estaban dominadas por sus papeles sexuales y reproductivos, el hecho de que controlasen una institución social era equivalente a que ésta estuviese invadida por la corrupción sexual. Por ello, sus ataques contra los salones se nutrieron también de la creciente tendencia a definir como corrupta a la monarquía misma, debido al presunto predominio en su política del regateo sexual femenino. La polémica respecto del papel intelectual y las capacidades de la mujer durante la Ilustración se vinculaba íntimamente, entonces, con los intentos por reconfigurar la cultura y las relaciones de poder del gobierno mismo que, como hemos visto, era uno de los intereses más fundamentales de esa época.

Las recientes investigaciones históricas, aunque resultan útiles porque resaltan la importancia de las definiciones biológicas de la "naturaleza" femenina, e indican asimismo formas nuevas, aunque debatibles, en las cuales el cambio económico puede haber contribuido a la definición del género, tal vez también hayan descuidado profundizar

en la complejidad de la respuesta de la Ilustración a este tema. Las tensiones que el debate de género adjudicó a conceptos clave tales como *naturaleza* fueron de la mano con una intensa discusión sobre la feminidad que ni se preocupaba por la biología o la economía ni era tan expresamente restringida como podría hacérnoslo creer la actual insistencia en las enseñanzas de Rousseau en *Emilio*… Después de todo, no debemos olvidar que, cuando se publicó, el libro fue condenado por el parlamento de París y quemado públicamente (aunque no debido a sus opiniones en materia de género), y después siguió siendo objeto de controversia. De hecho, las opiniones de otros *philosophes* sobre las mujeres eran muy diferentes.[33] Tanto Voltaire como Montesquieu y Diderot señalaron la discrepancia entre los códigos legales que excluían a las mujeres de toda posición en la vida pública y el alcance real del poder que eran capaces de ejercer.[34] Diderot, a diferencia de los médicos y los científicos naturales, sostenía que hombres y mujeres no eran muy diferentes, si bien ciertas características se encontraban con más frecuencia en un sexo que en el otro.[35] En el terreno del intelecto, afirmaba Voltaire a diferencia de Rousseau, "las mujeres son capaces de todo de lo que son capaces los hombres". Esas opiniones no impedían que los mismos hombres de letras justificasen un criterio de doble moral, que explicaban por el papel especial de la mujer en la familia, pero mostraban un interés muy poco rousseauniano por llegar a una afirmación de la humanidad común de hombres y mujeres, que llegaría a preponderar sobre los papeles reproductivos en los que tanto hincapié hacían Rousseau y las definiciones médicas de la feminidad. Voltaire objetaba la idea de que el marido fuese el único amo del hogar; él, Diderot y Montesquieu veían la maternidad, no como el único papel de la mujer, sino como un aspecto individual y temporal de la vida.[36] Reconocer esa forma de pensar puede servir como valiosa enmienda a las preocupaciones vigentes hoy en la investigación histórica y literaria relativa al género en la Ilustración.

[33] Paul Hoffman, *La femme dans la pensée des Lumières*, París, Ophrys, 1977; M. Hunt *et al.* (comps.), *Women and the Enlightenment*, Nueva York, Institute for Research in History, 1984, pasan revista a las actitudes de la Ilustración, muchas veces contradictorias, sobre las mujeres.

[34] F. M. A. de Voltaire, "Femmes, soyez soumises à vos maris", *Dialogues et anecdotes philosophiques*, compilado por Raymond Nares, París, 1955, p. 216; Denis Diderot, "Sur les femmes", *Oeuvres*, compilado por André Billy, París, 1951, p. 985.

[35] D. Diderot, *op. cit.*

[36] D. Diderot, *op. cit.*; F. M. A. de Voltaire, *op. cit.*; Montesquieu, *De l'esprit des lois*, libro XVIII, I, París, 1748.

CONCLUSIÓN

La polémica de la Ilustración acerca del género se llevó a cabo con tanta energía debido a las contradicciones y desafíos que introdujo en el corazón del pensamiento ilustrado. El análisis de los debates relativos al género nos demuestra que a la Ilustración, pese a sus pretensiones universalistas, le resultaba muy difícil encontrar un espacio para aquellos grupos sociales —no sólo las mujeres, sino también las clases sociales bajas y otras razas— que en periodos históricos anteriores habían sido consideradas ajenas a la comunidad humana central. En el caso de las mujeres, el problema de la definición del género pasaba por términos clave de la Ilustración, tales como "naturaleza", "razón" y "virtud". Con especial insistencia se hicieron nuevos intentos por presentar las diferencias sociales entre los géneros sobre la base de "hechos naturales", fisiológicos y médicos. Esto puso de manifiesto una nueva tendencia a que los debates sociales fuesen legitimados por la ciencia, de una manera que sería corriente en el siguiente siglo. Al problematizar las capacidades intelectuales de las mujeres, estos debates introdujeron también fracturas en la República de las Letras o la opinión pública que, como señaló Wollstonecraft, hacían difícil sustentar las afirmaciones de la Ilustración que la presentaban como el "partido de la humanidad", basado en el proyecto universal de la razón y la virtud.

Además, tales afirmaciones volvían sumamente problemático el lugar de las mujeres en la vida pública. Los pensadores de la Ilustración parecían afirmar, por un lado, que ellas, en tanto seres humanos, podían tener derechos, pero también, por otro, que debido a su presunta irracionalidad y falta de autonomía no debería permitírseles tomar parte en la vida política.[37] Otros autores, como Rousseau, iban más lejos y sostenían que la participación femenina en política era definitivamente nociva. Tales ideas alimentaron una creciente ola de hostilidad, sobre todo en Francia, dirigida contra el poder real pero informal del que gozaban las favoritas de los reyes, y hacia reinas como María Antonieta.[38]

[37] Este argumento se ha desarrollado más recientemente en Joan Landes, *Women and the public sphere in the age of the French Revolution*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, 1988. Autores como Diderot, quien encomiaba la obra de mujeres excepcionales al frente de un gobierno, como Catalina la Grande de Rusia, afirmaban, sin embargo, que las mujeres debían someterse a sus maridos.

[38] Sara Maza, "The diamond necklace affaire revisited (1785-86): The case of the missing queen", L. Hunt (comp.), *Eroticism and the body politic*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991.

Como recurso para el futuro, la Ilustración mostró ambigüedades parecidas. La práctica ilustrada sentó las bases para la creación de una cultura política totalmente masculina durante la Revolución francesa, aunque su teoría del universalismo también dio armas a quienes habrían de luchar por liberar a la mujer de las definiciones restrictivas de género.[39] Así, la cuestión de la mujer contribuyó a la reconfiguración del poder en la Ilustración, tema que analizamos en el capítulo 3.

[39] D. Outram, *The body and the French Revolution: Sex, class and political culture*, New Haven y Londres, Yale University Press, 1989.

7. CIENCIA E ILUSTRACIÓN: ORDEN DIVINO Y COMPRENSIÓN HUMANA

Sin duda el Creador no dotó de tanta curiosidad y exquisita elaboración y habilidad a sus criaturas para que se las contemplara con ojo descuidado o desinteresado ni, sobre todo, para que se las despreciara o condenara, sino para que fueran admiradas por la parte racional del mundo y las eras por venir […] mi texto encomia las obras de Dios, no sólo por ser grandiosas, sino que también aprueba a esos inquisidores curiosos y llenos de ingenio que las buscan o las escudriñan. Y cuanto más inquirimos y descubrimos en ellas, más grandes y gloriosas nos resultan, más dignas de su gran Creador y más claramente lo proclaman.

WILLIAM DERHAM

El primer hombre que vi era de pobre apariencia, con las manos y la cara sucias de hollín, el pelo y la barba largos, enmarañados y chamuscados en varios lugares. Se había dedicado durante ocho años a un proyecto para extraer rayos de sol de los pepinos, a fin de encerrarlos luego en recipientes herméticamente sellados, de los que se los dejaría salir para entibiar el aire en los veranos fríos e inclementes. Me dijo que no dudaba que en otros ocho años podría surtir los jardines del gobernador con luz de sol a un precio razonable, pero se quejó de tener bajos inventarios y me suplicó que le diese algo como estímulo al ingenio, especialmente porque había sido una temporada difícil para los pepinos. Le hice un pequeño obsequio, porque mi señor me ha provisto de dinero con ese fin, ya que conocía esa práctica de mendigarles a todos los que iban a verlos.[1]

JONATHAN SWIFT

Probablemente, la ciencia sea hoy la fuerza más poderosa de la cultura del siglo XXI. Determina nuestro potencial para el control tecnológico del medio, muchos de nuestros supuestos culturales e intelectuales y nuestra base económica, tecnológica y hasta agrícola. En el siglo XX casi toda la ciencia recibió algún tipo de financiamiento público, y

[1] William Derham, *Physico-theology: Or, a demostration of the being and attributes of God, from His works of creation*, Londres, 1789, 2 vols., II, publicado inicialmente en 1713; Jonathan Swift, *Gulliver's travels (1726)*, Londres, Penguin, 1967, "A voyage to Laputa", parte III, sección 5, pp. 223-224.

las prácticas y supuestos científicos influyeron también intensamente sobre gran parte del pensamiento actual respecto de la forma en que deben funcionar los gobiernos. Nada de eso ocurría en el siglo XVIII. El estatus intelectual de la ciencia era cuestionado, sus organizaciones institucionales solían ser débiles y ciertamente escasas, y la naturaleza de sus relaciones con la economía y con el gobierno con frecuencia era tenue. Ninguna institución científica era un empleador de importancia, y las estructuras educativas de la mayoría de los países prestaban poca atención a la difusión del conocimiento científico. Sólo unos pocos podían vivir exclusivamente de su trabajo científico.

Sin embargo, en este periodo la ciencia es un tema central, y no sólo por su carácter de antecedente de la expansión científica de los siglos posteriores. Precisamente porque era una forma de conocimiento poco segura en el siglo XVIII, tuvo que enfrentarse a muchos interrogantes esenciales de una forma en que la ciencia establecida de hoy, que puede concentrarse en la solución de problemas dentro de un área intelectual claramente delineada, no lo suele hacer. La ciencia del siglo XVIII tuvo que hacer frente a cuestiones de magnitud como la relación del hombre con la naturaleza, la posibilidad misma del conocimiento del mundo exterior y la mejor manera de organizar ese conocimiento. Actuaba también como vínculo entre muchas áreas al parecer distintas del pensamiento ilustrado. Como veremos en el capítulo 8, estaba profundamente implicada, asimismo, en el desarrollo religioso de su época. La "naturaleza", el tema propio de la ciencia, ha sido descrita también por muchos como una "norma ética" durante la Ilustración. Lo que era "natural" tenía que ser "bueno". Otros han afirmado que la ciencia encarnaba el valor ilustrado central de la "razón" o la "racionalidad". Por "racionalidad" solía entenderse el pensamiento objetivo, sin pasión, prejuicio ni superstición, y sin referencia a aseveraciones no verificables como las de la revelación religiosa. Más recientemente, el filósofo francés Michel Foucault planteó la idea controversial pero influyente de que el desarrollo de la ciencia de la Ilustración fue paradigmático de profundos cambios en las estructuras de *todo* el conocimiento de este periodo.[2] Por eso para algunos historiadores la categoría cultural de

[2] A. O. Lovejoy, "Nature as an aesthetic norm", *Essays in the history of ideas*, Nueva York, Capricorn Books, 1960, pp. 67-77; Michel Foucault, *The order of things: An archaeology of the human sciences,* Nueva York, Vintage, 1973. Según Foucault, en este periodo la taxonomía funcionó no sólo como el impulso dominante que llevaba a la investigación de la historia natural, sino como el principio organizador de *toda* la actividad intelectual.

la Ilustración es la ciencia, más que la religión, que en opinión de Hegel ocupaba un papel tan central.

De modo que parece haber abundantes razones para prestar atención a la ciencia de la Ilustración. Pero es necesario hacer una advertencia. Al usar el término "ciencia" estamos cometiendo, de hecho, un anacronismo. Las palabras "ciencia" y "científicos" no se inventaron en Inglaterra sino hasta el decenio de 1830. Antes, probablemente, el concepto más usado fuera "filosofía natural". El francés *science*, como el alemán *Wissenschaft*, significaba "conocer" o "conocimiento", y no se vinculaba necesariamente al conocimiento de la naturaleza. El término *scientifique*, que se usa para designar específicamente a quienes se dedicaban a tal investigación, se acuñó a finales del siglo XIX.[3] De manera que en dos idiomas importantes no existía una palabra que describiese específicamente la investigación de la naturaleza o a quienes se dedicaban a realizarla. Esto debería permitirnos ver hasta qué punto la "ciencia" no se separaba aún de otras áreas intelectuales y, los que la practicaban, de quienes realizaban otras formas de búsqueda intelectual. La normalidad de la Ilustración estaba personificada por Voltaire, quien se dedicó a divulgar la física matemática newtoniana al mismo tiempo que escribía obras de teatro, poemas, cuentos y crítica política, o por Diderot, cuyas especulaciones acerca de la organización de la naturaleza y la naturaleza de la percepción humana tenían lugar en medio de otras interrogaciones y discusiones, como las contenidas en *Le neveu de Rameau* [*El sobrino de Rameau*] o, sobre el colonialismo, en su *Supplément au voyage de Bougainville* [*Suplemento al viaje de Bougainville*].

El punto de vista lingüístico también revela en qué medida la "ciencia" no era aún un *corpus* definido de conocimiento, una disciplina, un conjunto de conocimientos separados de otros, con su propio objeto, por no hablar de algo dividido en subdisciplinas como la fisiología o la geología. El estudio de lo que hoy llamamos ciencia todavía se llevaba a cabo en el siglo XVIII con otras disciplinas, vinculadas bajo la denominación de "filosofía natural". A su vez, como han señalado recientemente los historiadores, "el propósito mismo de la 'filosofía natural' consistía en observar la naturaleza y el mundo tal como habían sido creados por Dios, y por lo tanto pasibles de ser comprendidos como encarnación de los poderes y propósitos divinos".[4]

[3] Sydney Ross, "'Scientist': The story of a word", *Annals of Science*, 18, pp. 65-86, 1962; Raymond Williams, *Keywords: A vocabulary of culture and society*, Londres, Fontana, 1976, voz "science".

[4] A. Cunningham y P. Williams, "De-centring the Big Picture", *British Journal for the History of Science*, 26, pp. 403-432, 1993.

Esta afirmación corresponde especialmente a la “filosofía natural” tal como se la practicaba en la Ilustración en idioma inglés, pero fue también un factor importante en gran parte de la filosofía natural emprendida en la Europa continental. En una época muy preocupada por la construcción de un “cristianismo razonable” (capítulo 8), que pudiese brindar información sobre Dios y sus propósitos independientemente de fuentes “irracionales” como la fe y la revelación, la ciencia, con su llamado a la evidencia de los sentidos, era una referencia esencial en el debate teológico. Por ejemplo, el título de la obra de 1692 de John Ray, *The wisdom of God manifested in the works of the creation* [*La sabiduría de Dios tal como se manifiesta en las obras de la creación*], podía representar a muchas otras de su época. El orden natural se implicaba también en los argumentos de aquellos deístas que pensaban en Dios como poco más que la fuerza original que estaba detrás de las leyes de la naturaleza, hasta el punto en que con frecuencia la deidad y esas leyes parecían sinónimos.

La “filosofía natural” funcionaba así, en mayor o menor grado, en casi todos los estados europeos, dentro de este amplio marco de referencia. Muchas veces esto hacía casi imposible precisar dónde terminaba la filosofía natural y dónde empezaba la teología, “la reina de las ciencias”. Al estadio de la naturaleza no le resultaba fácil convertirse en una disciplina intelectual separada, con un conjunto propio de especialistas. El vínculo entre filosofía natural y teología se hacía aún más cercano por el hecho de que gran parte de la primera era practicada, sobre todo en los estados protestantes, por miembros del clero. El tiempo libre, la educación y una vicaría rural eran las fuentes de mucha de la ciencia observacional.

La búsqueda de un “cristianismo razonable”, entonces, llevó a la filosofía natural a un lugar de creciente importancia durante la Ilustración. Pero la “naturaleza” también empezó a adquirir importancia en un sentido bastante diferente. Para la filosofía natural, la naturaleza era considerada una expresión de la mano de Dios que imponía orden y por lo tanto se la representaba, en gran medida, pese a las considerables evidencias en contra, como algo ordenado, que obedecía “leyes” y que ofrecía un hábitat benévolo para el hombre, quien era habilitado así por Dios para poner en práctica Sus propósitos. Sin embargo, el término “naturaleza” tenía también otros significados importantes en la Ilustración, muchos de los cuales eran extensiones y secularizaciones de las ideas subyacentes al concepto de *filosofía natural*. Lo natural se veía como lo “bueno”, en el sentido de origi-

nal, auténtico, simple, no corrompido y, por extensión, en las obras de Rousseau y otros, como un estado opuesto a la "civilización", con toda su artificialidad y corrupción (capítulo 4). La palabra "naturaleza" se transformó de esta forma en la descripción de una idea moral, así como de un orden científicamente discernible, y era entendida como algo que podía residir en el corazón del hombre tanto como ser un orden exterior visible, tangible y mensurable para los filósofos naturales. El significado de "naturaleza", entonces, era notoriamente impreciso. Éste, y la búsqueda de un "cristianismo razonable", juntos, aumentaron la importancia de interrogar a la naturaleza en el pensamiento de la Ilustración aunque, desde luego, no ofrecieron una metodología segura para la realización misma de la ciencia.

Pero si la naturaleza debía funcionar ya fuese como norma ética o como imagen cristiana, la filosofía natural tenía que ser sustentada por ideas acerca de cómo era posible llegar a conocerla. Las tradiciones intelectuales más antiguas, que denigraban el conocimiento del mundo exterior, seguían teniendo un considerable vigor en este periodo; se trataba de tradiciones que antecedían en mucho a la popular idea ilustrada de que, además de posible, era correcto deducir la existencia y la naturaleza del creador a partir de su creación. Entre la gente común y corriente, la ciencia muchas veces era calificada como algo ridículo o hasta inservible. Por ejemplo, en 1749, el naturalista sueco Carl Linnaeus, cuyos sistemas de nomenclatura siguen vigentes en la botánica, se sintió forzado a contestar a los críticos que cuestionaban el propósito mismo de la ciencia. Escribió:

> Siempre se hace una pregunta, siempre se plantea una objeción a los que sienten curiosidad por la naturaleza cuando las personas sin educación (*le vulgaire*) ven a los filósofos naturales examinando los productos de la naturaleza. Preguntan, muchas veces con risas burlonas: "¿Para qué sirve?" [...]. Esas personas creen que la filosofía natural se trata sólo de la gratificación de la curiosidad, que no es más que un entretenimiento para que pasen el tiempo las personas perezosas e inconscientes.[5]

Linnaeus, como la descripción que hace Swift de Laputa, da una imagen del filósofo natural serio como alguien asediado no sólo por el ridículo y la incomprensión de los no educados, sino también por un

[5] C. Linné, "A quoi-sert-il", B. Jasmin y Camille Limoges (comps.), *L'équilibre de la nature*, París, 1972, pp. 145-146.

fuerte prejuicio *contra* la gratificación de la curiosidad intelectual. En la Edad Media y el Renacimiento, la curiosidad tenía mala fama, se la consideraba una forma de lujuria y el impulso que había dado por resultado la expulsión de Adán y Eva del paraíso. Éste era un punto de vista que la continua publicación de trabajos teológicos previos mantenía sólidamente vigente. Todavía en 1762 Rousseau debía seguir afirmando en su influyente texto pedagógico, *Emilio…*, que la curiosidad era una virtud que podía dar beneficios al aumentar el conocimiento.[6]

Incluso las secciones de la sociedad que habían descartado los escrúpulos morales en torno de la curiosidad con respecto al mundo creado se enfrentaban a otros problemas tocantes al estatus del conocimiento científico. Los filósofos se preguntaban cómo podrían llegar a conocer los hombres la naturaleza exterior del mundo o, conociéndola, cómo podrían tener la certeza de que su conocimiento *era* correcto. ¿Cómo era posible reducir la deslumbrante sucesión de acontecimientos y entidades de la naturaleza a leyes generales que pudiesen ser predictivas? Muchos, como el historiador napolitano Giambattista Vico (1688-1744), en su apropiadamente titulada *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni* (1725) [*Principios de ciencia nueva. En torno a la naturaleza común de las naciones*], sostenían que la filosofía natural nunca podría ser realmente una forma segura de conocimiento. Afirmaba que, si se quieren encontrar principios universales y eternos en un campo del conocimiento, principios que justifiquen que algo se llame "ciencia", deben buscarse en las obras de creación *humana,* como la historia humana y las instituciones humanas. La "ciencia" física, por ejemplo, se ocupa de entidades de las cuales nunca podemos tener una experiencia directa y que, por lo tanto, nos son totalmente ajenas. Respecto de los objetos físicos no podemos más que elaborar teorías que sean más o menos *probables*. Pero podemos tener una *certidumbre* intuitiva en nuestra comprensión de las necesidades y deseos que unen a la raza humana a lo largo de los tiempos, y que pueden confrontarse con la experiencia humana común. Los argumentos de Vico serían retomados por muchos otros a lo largo del siglo XVIII, y siguió siendo un lugar común que los jui-

[6] J. Céard (comp.), *La curiosité a la Renaissance*, París, Sedes, 1986; [M. Landois], "Curieux"; [Chevalier de Jaucourt], "Curiosité", J. D'Alembert y Diderot (comps.), *Encyclopédie*, París, 1754, pp. 577-578; Jacques-Bénigne Bossuet, *Traité de la concupiscence* (1731), compilado por C. Urbain y E. Lenesque, París, Fernand Roches, 1930, especialmente el capítulo 8; J.-J. Rousseau, *Émile ou de l'éducation* (1762), compilado por F. y P. Richard, París, Garnier, 1964, pp. 185 y 271.

cios históricos y literarios eran, por las razones que este autor, mucho más estables que el conocimiento de la naturaleza y, por lo tanto, representaban un tipo superior de producto intelectual.

Los pensadores de la Ilustración que trataron de encontrar una base para el conocimiento del mundo exterior, como John Locke (1632-1704) o Étienne Condillac (1715-1780), rompieron con las ideas previas y destacaron el papel de las impresiones sensibles del mundo exterior en la formación de conceptos abstractos. Una consecuencia de esta creencia fue que el hombre sólo podía conocer las apariencias, no las verdaderas esencias de las cosas externas:

> Las ideas no nos permiten, de manera alguna, conocer a los seres tal como son en realidad; meramente los pintan en los términos de su relación con nosotros, y esto, por sí solo, basta para demostrar lo vano de los esfuerzos de esos filósofos que pretenden penetrar la naturaleza de las cosas.[7]

En otras palabras, debido a la manera en que se formaban nuestras ideas del mundo exterior, la filosofía natural nunca podría explicar los "primeros principios", las causas de las causas. Y así, mientras muchos seguían aceptando que la filosofía natural y la teología debían funcionar en cooperación, en la práctica, la filosofía hizo más hincapié en las restricciones a la posibilidad de que los seres humanos llegasen a tener un conocimiento profundo del orden natural. Paradójicamente, éste habría de ser el primer paso del proceso para que la ciencia se convirtiera en una forma totalmente distinta de empresa intelectual, para su separación gradual del "primer orden" de interrogantes que dominaba en teología, "la reina de las ciencias".

Pero si la ciencia no era capaz de escudriñar en el corazón de las cosas, ¿podía, por lo menos, construir una imagen del mundo exterior que resultase coherente, ordenada y regida por leyes; una imagen que tal vez no fuese profundamente "verdadera" pero que fuera por lo menos consistente consigo misma? Tampoco aquí, empero, hacían fáciles las cosas los filósofos para quienes se interesaban por el mundo natural. Evidentemente, en la filosofía natural son de gran importancia las afirmaciones acerca de que una cosa causa otra. A los químicos, por ejemplo, les gusta poder decir que la presencia de ciertas sustancias *causa* una determinada reacción. Pero se cuestionó incluso la validez de esas afirmaciones de causalidad. El filósofo escocés David

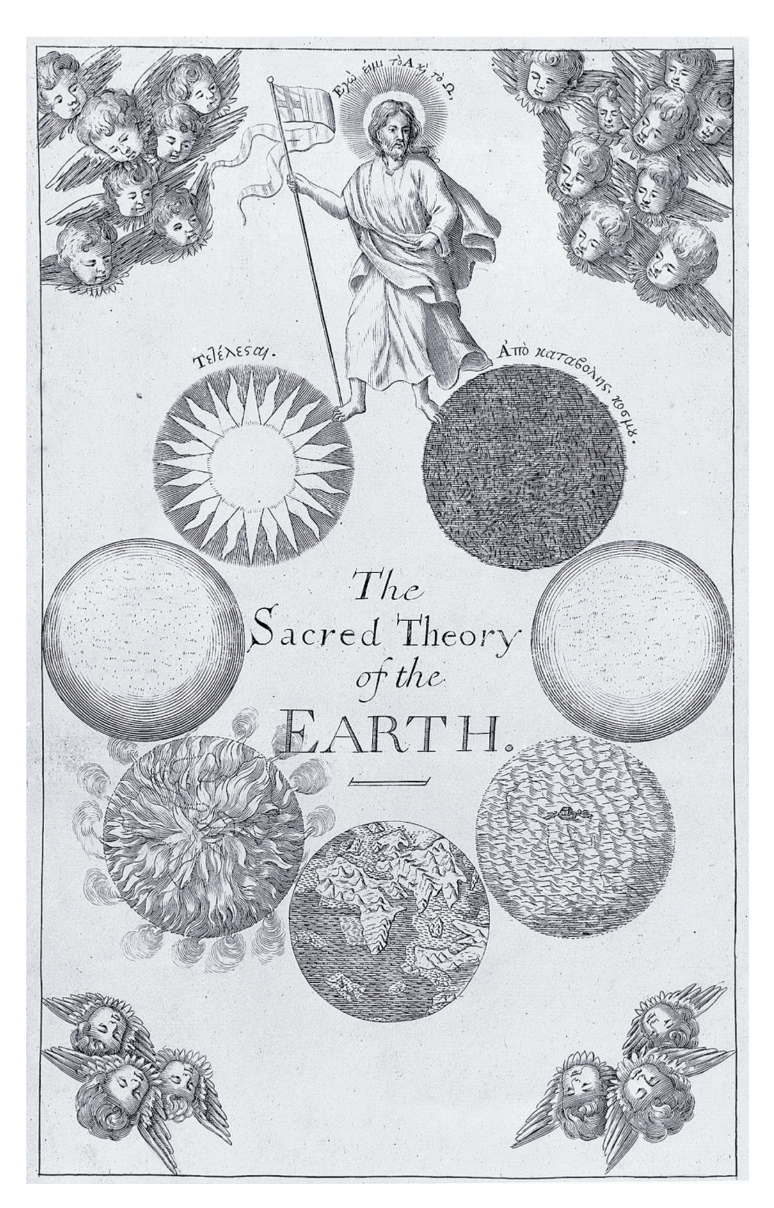
[7] Étienne Bonnot de Condillac, *Traité des sensations*, París, 1754.

Hume (1711-1776) disputó la creencia sostenida por Descartes —y, por diferentes razones, por pensadores más tardíos, como Locke y Condillac— de que había una manera sencilla de garantizar toda transición del mundo fragmentario y transitorio, que nos revelan las impresiones de nuestros sentidos, al mundo ordenado y "legal" que se describe, sobre todo, en las ciencias físicas. Hume explica el hecho de que los seres humanos parecen ser capaces de realizar habitualmente esta transición por referencia a lo que llama la "costumbre", a formas socialmente aceptadas que actúan como facilitadores para que los seres humanos hagan un pasaje desde el mundo de las impresiones sensoriales a la imagen ordenada del mundo natural que retratan como "orden natural". Escribió Hume:

> Puedo aventurarme a afirmar de la humanidad que no se trata de otra cosa que de un conjunto o colección de percepciones diferentes, que se suceden unas a otras con una rapidez inconcebible, en un flujo y movimiento permanentes.[8]

En consecuencia, a las afirmaciones causales tan esenciales para ciertas ramas de la filosofía natural, sobre todo en las ciencias cosmológicas y físicas, no se les podía otorgar una legitimación absoluta, una vez que la ciencia pasó de *describir* un orden divinamente instituido a preguntarse por sus relaciones causales. Si bien las descripciones científicas de estas relaciones causales podían pretender ser más o menos consistentes consigo mismas, su valor de verdad debía seguir siendo debatible. Hume sostenía que lo único que nos impulsa a conectar eventos en términos de causalidad son las experiencias previas de secuencias similares. Tenemos el *hábito* de razonar causalmente, pero nada garantiza que el razonamiento causal produzca la verdad, más que la mera consistencia con las apariencias; y nada garantiza que estas apariencias se presentarán siempre en la misma secuencia: el hecho de que el sol haya salido durante millones de días antes de hoy no garantiza que vaya a salir mañana.

[8] David Hume, *A treatise of human nature*, Londres, John Noon, 1739, libro I, capítulo VI. Esta sección le debe mucho asimismo a Ernest Gellner, *Reason and culture: The historic role of rationality and rationalism*, Oxford, Blackwell, 1992, especialmente las pp. 20-23. Cabe señalar que Kant hace hincapié en que debemos actuar *como si* la causalidad fuese real; de lo contrario, no tenemos forma de describir la ubicación, el tamaño o la estabilidad.



8. Ésta es la portada interior de la obra de 1648 de Thomas Burnett, *The sacred theory of the Earth* [*Teoría sagrada de la Tierra*], una de las afirmaciones más importantes de principios de la Ilustración de la confluencia entre la historia de la naturaleza y los acontecimientos de la narrativa bíblica. Cristo está de pie sobre las siete fases de la historia de la naturaleza, incluyendo la creación, el diluvio universal (en la tercera fase) y el fin del mundo entre llamas (en la quinta).

Es difícil reconciliar estas ideas —que tuvieron un gran impacto en algunos filósofos europeos, como Immanuel Kant— con el supuesto central de la teología de que puede decirse que la naturaleza, como creación de Dios, existe realmente "allí", fuera de nosotros, reflejando el orden, la inventiva y la plenitud de la mente divina, y que ese orden natural se irá haciendo gradualmente más accesible a los seres humanos. En la visión de Hume no había ningún obstáculo a que eso ocurriera, pero también parecía que se había creado un inmenso número de obstáculos inherentes a las propias percepciones humanas como para que los hombres pudiesen llegar a ser capaces de percibir el orden natural de manera de poder garantizar que era "cierto", más que "probable". De modo que parecía improbable que el conocimiento de Dios, o el "cristianismo razonable", pudiese sustentarse en los hallazgos de la filosofía natural. Debido a ello, Hume afirmaba también que era imposible razonar a partir del carácter del orden natural, tal como lo construían los filósofos naturales, para llegar hasta el carácter de la deidad. El creador no podía suponerse a partir de su creación.

Por ello la filosofía natural actuaba en una relación cada vez más forzada con la interrogación filosófica, lo que socavaba su capacidad de llevar a cabo los objetivos de la teología. Sin embargo, esto no le impedía, pese a todos sus supuestos teológicos previos, ser apoyada con entusiasmo en la práctica efectiva, sobre todo en los países angloparlantes y protestantes. Pero significa que no podemos decir que la Ilustración apoyase de manera unánime la investigación científica como la mejor o la más "racional" forma del conocimiento. Había serias y persistentes dudas acerca de su posición y su "valor de verdad", así como de su utilidad y estabilidad en comparación con las "ciencias" históricas y literarias, y mucho más con las teológicas.

No obstante, en este periodo se desarrolló la interrogación sobre la naturaleza, que llegó a finales del siglo con un estatus más elevado que al principio, aunque nunca se acercó al lugar dominante que ocupa en la cultura en nuestra época. Esto se debió, en parte, a que las dudas expresadas incluso por autores de nota como Hume, que en su propia época era más conocido como historiador, parecen haber tenido poco impacto en la práctica real de la ciencia, o en la importancia cultural de la teología natural, en los países de habla inglesa. La razón de ello puede estribar en que los filósofos casi siempre iniciaban su cuestionamiento de la ciencia no a partir de la *práctica* real o la utilidad de aquélla, sino desde el predicamento de un "observador" individual frente a la "naturaleza". Hombres como Hume o

como Kant, pese a la importancia de su legado, no abordaron ciertos interrogantes, por ejemplo, cómo y por qué *puede* funcionar la ciencia en tanto actividad emprendida en común por los seres humanos en un entorno social. Con ello reflejaban la relativa debilidad social e institucional de la ciencia en el mundo que los rodeaba, así como el énfasis común que la filosofía de la Ilustración hacía en un individuo ideal, solitario, representativo, que encapsulaba la verdad.

Es momento ahora de observar lo que realmente hacía la "ciencia" en la Ilustración.[9] En muchos puntos podemos ver que la filosofía natural se estaba separando gradualmente de los fines teológicos. Ésta es una interpretación de la obra de la más famosa figura científica del siglo, Isaac Newton (1642-1727). Sin duda es posible afirmar que la Ilustración se inicia, no sólo con los intentos de John Locke por comprender la mente y la sociedad humanas, sino con el esfuerzo de Newton, en su obra de 1687 *Philosophiae naturalis principia mathemathica* [*Principios matemáticos de la filosofía natural*], de producir descripciones matemáticas del orden cósmico, los movimientos de los planetas, la famosa ley de la gravitación universal y la idea del espacio planetario como infinito. Los logros de Newton fueron transmitidos a lo largo del siglo por una multitud de divulgadores en la mayoría de los países europeos (entre los cuales, como hemos visto, se contaba Voltaire), quienes se dirigían a un mercado creciente para la ciencia popular. Cada divulgador introducía sus propias distorsiones cuando elaboraba equivalentes verbales de expresiones matemáticas complejas y rigurosas.[10] En su mayoría lograban transmitir la idea de que Newton había descrito todo el universo creado, y que había representado ese orden

[9] En un único capítulo resulta imposible presentar toda la diversidad de la actividad científica de la Ilustración, por lo cual, aquí nos concentraremos en dos áreas: la cosmología newtoniana y la historia natural. Información sobre otros campos importantes de la ciencia puede encontrarse, por ejemplo, en G. S. Rousseau y R. S. Porter (comps.), *The ferment of knowledge: Studies in the historiography of eighteenth-century science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980; R. Porter, *The making of geology: Earth science in Britain, 1660-1815*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; L. J. Jordanova y R. Porter (comps.), *Images of the Earth: Essays in the history of the environmental sciences*, Chalfont St. Giles, British Society for the History of Science, 1978; J. Roger, *Les sciences de la vie dans la penseé française au dixhuitième siècle*, París, Armand Colin, 1963; J. Heilbron, *Electricity in the seventeenth and eighteenth centuries: A study of early modern physics*, Berkeley, University of California Press, 1979; F. L. Holmes, *Lavoisier and the chemistry of life: An exploration of scientific creativity*, Madison, University of Wisconsin Press, 1985.

[10] Las obras de divulgación incluyeron *best-sellers* europeos tales como el de Francesco Algarotti, *Il newtonismo per le dame* (1737) y, para niños, el libro de John Newberry, *Tom Telescope's philosophy of tops and balls* (1761).

como un sistema de equilibrio autorregulado de movimiento regido por leyes. En muchas de esas versiones populares puede dar la impresión de que cualesquiera fuesen las objeciones teóricas a la posibilidad de nuestro conocimiento del mundo externo, las leyes físicas del movimiento, por lo menos, podrían describirse completamente de acuerdo con sistemas matemáticos consistentes consigo mismos.

En realidad, los planteamientos de Newton eran mucho más complejos. Afirmaba que, si bien era posible dar cuenta matemáticamente del cosmos, no lo era usar las matemáticas para responder preguntas de "primer orden", del tipo *cómo* se *mantenía* el universo en existencia y movimiento. Además, el mismo Newton negaba que sus leyes describiesen *en efecto* un universo autogenerado y autorregulado. Como decía, "es mucho más probable perder el movimiento que obtenerlo, siempre decae". Pensaba que la energía sólo podía ser restaurada al sistema cósmico por la periódica intervención directa de su creador. Las ideas de Newton parecían haber demostrado la necesidad de alguna Causa Primera que mantuviese en funcionamiento el cosmos; pero, pese a las aseveraciones de algunos divulgadores, no daban garantía alguna de que esa Causa Primera se pareciese en algo al Dios del Antiguo o del Nuevo Testamento, o que hubiese alguna base científica para los dogmas del cristianismo.[11]

El impacto de Newton no fue unívoco. En el decenio de 1690, el teólogo Richard Bentley (1662-1742) predicaba sermones en los que alistaba a Newton en defensa de la religión. Para 1734, el clérigo y filósofo George Berkeley (1685-1753) consideraba que el newtonismo conducía a la herejía y el ateísmo. Había desacuerdos incluso respecto de cómo había logrado Newton sus resultados. D'Alembert, en su "Introducción" de 1751 a la *Encyclopédie,* invocaba a Newton para demostrar la supremacía del análisis matemático en la ciencia, mientras que otros veían la obra del inglés como un triunfo de la observación pura. Algunos incluso esperaban que el prestigio de Newton pudiese legitimar la "ciencia del hombre", tan apegada a leyes como su filosofía natural. Todavía en 1802 el pensador utopista francés Claude-Henry Saint-Simon (1760-1825), considerado por muchos uno de los fundadores del socialismo, propuso un sistema social basado en principios "newtonianos" de razón, orden y ley universal.

[11] La bibliografía sobre Newton es enorme. I. B. Cohen, *The Newtonian Revolution*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980, es probablemente la descripción reciente más accesible y completa.

PRINCIPES
MATHÉMATIQUES
DE LA
PHILOSOPHIE NATURELLE,

Par feue Madame la Marquiſe DU CHASTELLET.

TOME PREMIER.



A PARIS,

Chez { DESAINT & SAILLANT, rue S. Jean de Beauvais,
LAMBERT, Imprimeur-Libraire, rue & à côté
de la Comédie Françoiſe, au Parnaſſe.

M. D. CCLIX.

AVEC APPROBATION ET PRIVILÉGE DU ROI.

9. Las mujeres de la Ilustración no hacían simplemente contribuciones creativas a la literatura y el arte, sino también a las ciencias exactas, que se identificaban de manera más cercana con el razonamiento racional “masculino”. La traducción de Newton que hizo la marquesa de Châtelet implicó una gran reelaboración de las matemáticas del texto original, y sigue siendo la única versión en idioma francés de esta obra fundamental.

El logro de Newton, pese a ser tan grande, también tenía muy poco que decir acerca de la naturaleza de los seres vivos en la tierra misma. Ésta fue la segunda área hacia la cual la ciencia de la Ilustración dirigió gran parte de sus esfuerzos. ¿Cómo debía entender el hombre el orden de la naturaleza? ¿Existía tal orden? ¿Había relaciones entre los diferentes seres vivos y, de ser así, de qué clase? ¿Podía pensarse la naturaleza simplemente como una "Gran Cadena del Ser" bidimensional, que se extendía desde Dios y sus ángeles, pasando por el hombre, y que, en un orden de complejidad descendiente, terminaba en los gusanos y las piedras?[12] ¿O las relaciones entre los seres vivos eran más complejas?

Los filósofos naturales de la Ilustración tendían a ignorar cada vez más esas partes de la Gran Cadena del Ser que estaban por encima del hombre y a considerar más bien a la naturaleza encabezada por éste, al que usualmente colocaban afuera y por arriba de aquélla. Investigadores como Linnaeus comenzaron asimismo a distinguir tajantemente entre los seres vivos y los no vivos, distinción que haría posible que las "ciencias de la tierra", como la geología y la mineralogía, se distinguiesen de las "ciencias de la vida", como la botánica y la zoología. Linnaeus y sus discípulos elaboraron una nueva clasificación binominal para los seres vivos, basada en sus características reproductivas. Si bien en el caso de las plantas resultaron todo un éxito, las clasificaciones no lo fueron tanto en relación con otros seres vivos. Su enfoque de la naturaleza era también, en gran medida, *a*histórico, aunque para 1744 estaba dispuesto a especular, en su *Oratio de telluris habilitabilis incremento* [*Discurso sobre el incremento de la tierra habitable*], que a lo largo del tiempo nuevos grupos de plantas y animales podían haberse desarrollado por hibridación. Pero finalmente Linnaeus seguía viendo la naturaleza como un todo, como un sistema armonioso y equilibrado creado por Dios, en gran medida de la misma forma en que los divulgadores de Newton representaban su visión del cosmos mismo.

Las opiniones de Linnaeus fueron cuestionadas por el naturalista Georges-Louis Leclerc (1707-1788), conde de Buffon, igualmente conocido o influyente. En su *Histoire naturelle, générale et particuliere* [*Historia natural, general y particular*], cuya publicación se inició en 1749 y rápidamente se convirtió en un éxito editorial, Buffon impugnaba la

[12] La Gran Cadena del Ser se describe en A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being*, Cambridge, Harvard University Press, 1936.

posibilidad misma de clasificar a los seres vivos de modo de revelar así la "verdadera" estructura de la naturaleza. Mientras que Linnaeus pensaba que las especies podían revelar *verdades* acerca de la naturaleza, Buffon estaba convencido de que los individuos que forman parte de ésta no podían ser clasificados de maneras que revelasen tales "verdades" y que las clasificaciones eran meros recursos heurísticos.[13]

Además, Buffon estaba mucho más interesado que Linnaeus en la idea de que la naturaleza tenía una historia, que su estado actual no era el mismo que tenía cuando Dios la había creado. Empleó evidencias fósiles y experimentación física para sostener que el mundo y la vida mismos eran mucho más antiguos de lo que indicaba una adhesión rigurosa a la cronología señalada por el relato de la creación del libro del Génesis. Esta importación del pensamiento histórico a la historia natural ha sido vista por Michel Foucault como una de las formas esenciales en las que la ciencia de la Ilustración comenzó a diferir de manera básica de la de épocas anteriores, mucho más preocupada por ubicar a los seres vivos en relaciones taxonómicas estáticas entre sí.[14] Foucault considera esta idea de que la naturaleza también tenía una historia —que las especies no emergían perfectas e inmutables de la mano divina sino que cambiaban en respuesta a otras presiones, a lo largo de periodos mucho más prolongados que los que indicaba la comprensión del momento de la cronología bíblica— como la precondición esencial para la aparición de la teoría darwiniana en el siguiente siglo y, con ella, el inicio de la modernidad científica. Lo que resulta más pertinente para nuestros propósitos es que la cuestión de la historia de la naturaleza también muestra el surgimiento de diferencias entre los objetivos de la teología y de la interrogación científica. El trabajo de Buffon acerca del ritmo de enfriamiento de la Tierra fue condenado por la Facultad de Teología de París, la Sorbona, porque sus resultados implicaban que la Tierra era mucho más antigua de lo que se había pensado hasta entonces, pero de cualquier manera se lo reimprimió y se convirtió en el *best-seller Époques de la nature* [*Las eras de la naturaleza*].

Otros *philosophes*, como Diderot, se dedicaron a la naturaleza de la "vida" misma, y elaboraron un retrato de ésta como la fuerza constitutiva de la naturaleza, un impulso que tenían los propios seres vivos

[13] Jacques Roger, *Buffon: Un philosphe au Jardin du Roi*, París, Fayard, 1989.

[14] Foucault, *The order of things*, *op. cit.* La *Short classification and description of the rocks*, de Werner, Friburgo, 1787, sugería que los estratos geológicos seguían un orden de deposición regular que podía usarse como guía de las diferentes épocas de la historia de la vida.

para sobrevivir, reproducirse y obedecer las leyes de su propia existencia. Esta imagen de la vida como fuerza dinámica fue subrayada por Diderot, entre otros, y la idea de los seres vivos con propósitos propios, o teleología, habría de ser impulsada por Kant. Ninguno de ellos hizo mucho por sustentar una noción de la naturaleza como algo fijo, inmutable, perfecto y dotado de energía desde fuera de sí, por la voluntad de su creador, en el orden jerárquico de la Gran Cadena del Ser.

Para finales del siglo se había vuelto imposible sustentar la visión calmada y estable de la naturaleza que dejaran muchos teólogos. Ésta empezó a ser vista como una economía de procesos dinámicos que cambiaba a lo largo del tiempo. Lejos de describirla como una Gran Cadena del Ser, se la dividió en grupos clasificatorios discretos. Empezó a cuestionarse incluso el lugar del hombre mismo en la naturaleza. ¿Se ubicaba éste, la más elevada creación de Dios, a salvo, por encima del orden natural creado para su explotación y beneficio, o había que verlo como parte integral de ese orden? Después de todo, pese a que era el único que poseía alma, también se parecía sorprendentemente, por su forma general, a los grandes monos. ¿Seguía cambiando la tierra misma? De ser así, ¿lo haría de modo estable? Si Dios era benévolo y omnisciente, ¿por qué tantas de las especies que había creado se habían extinguido? Las preguntas se acumulaban, con creciente resonancia a medida que avanzaba el siglo y cada vez más, sobre todo en Europa, se abrían fisuras entre los objetivos y supuestos de la teología y los de la filosofía natural. A la creación de esa brecha contribuyeron de manera importante las preguntas acerca de la historia de la naturaleza, lo que significaba que la mítica visión que "la gente común y corriente" tenía de ella era muy diferente de lo que había sido a principios del siglo. Era cada vez más aceptable la idea de que la naturaleza tenía una historia, y larga, por cierto, que podía verse tanto como consecuencia de violentas conmociones cuanto como una lenta acumulación de la operación diaria de aquéllas. Si bien la visión teológica de la naturaleza como reflejo de los tributos positivos de la deidad seguía pareciendo aceptable para muchos, sobre todo en Gran Bretaña, progresivamente resultaba posible que las personas tuviesen al mismo tiempo una visión por entero divorciada de los objetivos teológicos, en la cual la naturaleza funcionase como una especie de "terapia emocional" secular y su conocimiento, pese a los avances de los filósofos, hubiese empezado a parecer más válido y más importante.

Los cambios sociales de la ciencia misma contribuyeron a este proceso. Si bien hasta muy entrado el siglo siguiente muy pocas personas podían tener la esperanza de dedicarse de tiempo completo a una carrera científica, o incluso a la enseñanza de una ciencia, ésta se volvió mucho más visible y accesible. El floreciente mercado de las publicaciones empezó a incluir muchos libros de divulgación científica, entre los que destacaron las popularizaciones de Newton de las que ya se habló. Las conferencias de ciencia para todo público se convirtieron en parte usual de la vida urbana en Gran Bretaña, Holanda, Francia e Italia.[15] En los estados alemanes, a partir de 1740 se fundó toda una oleada de universidades nuevas, como la de Gotinga, que preparaban a los futuros burócratas en ciencias forestales y agrícolas, ingeniería y minería, derecho e historia. Fue también la gran era de las sociedades científicas. A partir del decenio de 1660, que presenció la creación tanto de la Royal Society de Londres como de la Académie des Sciences de París, por toda Europa, y sobre todo en Alemania e Italia, las sociedades eruditas, con financiamiento privado o público, albergaban y promovían la investigación de aficionados entusiastas o incluso, en el caso de París, de los pocos trabajadores pagados, de tiempo completo, de la ciencia.[16] Por primera vez los jardines zoológicos y los botánicos, como el Jardin des Plantes de París, dirigido por Buffon, abrieron sus puertas al público. Se publicaron también nuevas revistas científicas. Ciertas ramas de la ciencia, en especial la botánica, empezaron a hacerse populares entre las mujeres, que con frecuencia estaban proscritas de la educación en lenguas clásicas e historia que seguía siendo la norma para sus hermanos. Los aspectos tecnológicos de ciencias tales como la silvicultura, la minería, la veterinaria y la agricultura empezaron a atraer más a los gobiernos, que procuraban ejercer mayor control sobre los entornos naturales y que más que nunca estaban asediados por problemas de ingeniería, de agricultura y de salud pública. Para finales del siglo, la ciencia, entonces, se había visto involucrada en el propio negocio de gobernar, en especial, ciencias

[15] R. Porter, "Science, provincial culture and public opinion in Enlightenment England", *British Journal of Eighteenth-Century Studies,* 3, pp. 16-25, 1980. Entre las obras de divulgación científica de mayor venta se contaba la del abate Pluche, *Sepctacle de la nature* (1732-1750).

[16] R. Hahn, *The anatomy of a scientific institution: The Paris Academy of Sciences, 1666-1803,* Berkeley, University of California Press, 1971; R. E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham,* Oxford, Clarendon Press, 1963; J. E. McClellan, *Science reorganised. Scientific societies in the eighteenth century,* Nueva York, Columbia University Press, 1985.

nuevas, como la de las estadísticas y las probabilidades, comenzaron a ofrecer la posibilidad de controlar y predecir la necesidad de los recursos sociales y naturales de los cuales dependían los gobiernos (véase el capítulo 3).[17]

Paradójicamente, el "perfil" de la ciencia también se elevó, porque todo eso ocurría en un momento en el cual no estaba dominada aún por el experimentalismo. Pese a que había mucha retórica acerca de la importancia de la observación directa de la naturaleza y de la cuidadosa experimentación pública, todavía seguía siendo perfectamente posible dedicarse a los textos especulativos sobre la naturaleza, como los que redactó Diderot, que no se basaban en un enfoque experimental. Se trataba de una ciencia discursiva, escrita para ser leída por legos y difundida por los medios impresos. La evidencia de los catálogos de las bibliotecas demuestra que, para principios del siglo, los libros más comprados eran teológicos, pero para finales de éste, eran de ficción o de divulgación de la ciencia. También empezaron a hacer furor modas de base científica, como el mesmerismo.[18] Podemos cuestionar la afirmación de Foucault acerca del dominio del "impulso taxonómico" en Europa pensada como un todo, y ciertamente en términos de los intereses específicos de la historia natural. Pero Foucault parece estar en terreno más sólido cuando asevera que las ciencias de la tierra y de la vida de la Ilustración tenían un nuevo componente, histórico, que habría de insertar una cuña entre la ciencia y su anterior justificación teológica. Todo esto demuestra en qué medida aquélla iba reemplazando lentamente a la religión como trama cultural dominante, de qué manera estaba inculcando como valor cultural la idea de que el conocimiento era secular, que se ocupaba del mundo tal como es y que era a ese mundo al cual convenía dirigir la curiosidad de los seres humanos. La ciencia se estaba volviendo aceptable en tanto forma de conocimiento que valía la pena perseguir, pese a las burlas de los incultos o a las advertencias de los filósofos.

Para finales del siglo, la idealización de la naturaleza, en especial las plantas y los panoramas silvestres de las montañas, había llegado

[17] L. Daston, *Classical probability in the Enlightenment*, Princeton, Princeton University Press, 1988; G. Gigerenzer *et al.* (comps.), *The empire of chance: How probability changed science and everyday life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; H. Mitchel, "Rationality and control in French eighteenth century medical views of the peasantry", *Comparative Studies in Society and History*, 21, pp. 81-112, 1979.

[18] R. Darnton, *Mesmerism and the end of Enlightenment in France*, Cambridge, Harvard University Press, 1968.

a representar una nueva y secular forma de terapia para las perturbaciones emocionales, cosa que antes era proporcionada por medios religiosos. Desde una dirección diferente, otras formas de ciencia —la tecnología y la estadística— empezaron a parecer de modo creciente más importantes como medios de control y explotación al alcance de los gobiernos. Pese a las objeciones filosóficas y a los conflictos internos en torno de la metodología, como la lucha entre la "observación" y la "experimentación", la ciencia tenía cada vez más éxito, si bien no al postular pretensiones de verdad, y ni siquiera, consistentemente, de objetividad, sí al menos al asegurar tanto su consistencia como su utilidad práctica.[19] La ciencia había empezado a afirmar el derecho a controlar, explotar y predecir la naturaleza y la sociedad, a brindar saber secular, en el cual el conocimiento que el hombre tuviese del universo pudiese llegar a ser independiente del de su creador. Había llegado muy lejos de Laputa.

[19] L. Daston, "Baconian facts, academic civility and the pre-history of objectivity", *Annals of Scholarship*, primavera de 1992.

8. ¿EL ORIGEN DEL PAGANISMO MODERNO? LA RELIGIÓN Y LA ILUSTRACIÓN

El mayor número sigue creyendo que la Ilustración no se ocupa casi de nada más que de la religión.

JOHANN PEZZL

Cuando todo prejuicio y superstición son descartados, surge la pregunta: ¿y ahora qué? ¿Cuál es la verdad que ha difundido la Ilustración en lugar de esos prejuicios y supersticiones?

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL

Una vez conocí a un verdadero teólogo [...]. Conocía a los brahmines, los caldeos [...] los sirios, los egipcios, tan bien como conocía a los judíos; estaba familiarizado con las diversas lecturas de la Biblia [...]. Cuanto más realmente sabio se volvía, más desconfiaba de todo lo que sabía. Mientras vivió, fue un precursor, y al morir confesó que había dilapidado su vida inútilmente.

VOLTAIRE[1]

Como hemos visto, "Ilustración" es un término que ha sido definido de muchas maneras diferentes, tanto por sus contemporáneos como por historiadores posteriores. Pero en ningún lado es mayor la divergencia entre las definiciones contemporáneas y las más tardías que en el área de la religión. Hasta hace apenas unos años, pocos investigadores se hubiesen hecho eco del juicio de Johann Pezzl acerca del lugar central que las cuestiones religiosas tuvieron para la Ilustración. Ciertamente, en el siglo XIX muchos historiadores conservadores veían la Ilustración como una época caracterizada por esfuerzos deliberados para debilitar la creencia y las organizaciones religiosas. Algunos llegaron incluso a vincular las actitudes antirreligiosas auspiciadas por

[1] Johann Pezzl, *Marokkanische Briefe,* Francfurt y Leipzig, 1784, pp. 174-174; G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, compilado por Johannes Hoffmeister, Hamburgo, Meiner, 1952, p. 397. Versión en español: *Fenomenología del espíritu*, trad. de Wenceslao Roces, México, Fondo de Cultura Económica, 1966. Voltaire, *Diccionario filosófico*, "Teología".

la Ilustración al propio estallido, en 1789, de la Revolución francesa (véase el capítulo 9). Se trata de una visión compartida asimismo por muchos historiadores modernos. Peter Gay subtitula significativamente un volumen de su historia sintética de la Ilustración "el origen del paganismo moderno". De manera similar, Keith Thomas ha interpretado el siglo XVIII como una época de "desencanto del mundo", con lo que se refiere al desmoronamiento de una manera de ver ese mundo lleno de poderes mágicos o espirituales y de fuerzas que organizaban un cosmos misterioso. Thomas sostiene que este cambio en los valores religiosos tuvo consecuencias muy importantes. De ser considerado una potencia que se movía afuera y más allá del mundo creado, Dios, afirma, "fue limitado a obrar a través de causas naturales" y a "obedecer leyes naturales accesibles al estudio humano".[2] Si bien, ciertamente, Thomas no asevera que la Ilustración presenció el final de la fe religiosa, sí postula un cambio radical de esta concepción a partir de principios del siglo XVIII. Y esta caracterización de la Ilustración como época de declinación de la religión sobrenatural "misteriosa" no se limita a los historiadores de habla inglesa. Michel Vovelle también ha observado una lenta caída de la fe, que en forma algo dramática describe como "descristianización", en el sur de Francia, de la que encuentra evidencias en la disminución del uso de frases religiosas en los testamentos y en el menor número de legados con objetivos religiosos. Pese a la controversia que atrajo su trabajo, sobre todo por las fuentes que escogió, a muchos les ha resultado atractivo porque parece indicar una conexión entre la declinación de las creencias religiosas antes de 1789 y los intentos realizados durante la Revolución francesa por extinguir la fe cristiana en Francia y producir nuevas formas de religión "racional" o "natural".[3]

[2] Keith Thomas, *Religion and the decline of magic: Studies in popular belief in sixteenth and seventeenth-century England*, Londres, 1863, pp. 640 y 659.

[3] Michel Vovelle, *Piété baroque et décristianisation en Provence au XVIIIe siècle: Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, Plon, 1973.



10. Jean-Baptiste Greuze, *La plegaria matinal.* Pese a los ataques racionalistas y materialistas contra la religión durante la Ilustración, esta imagen muestra la práctica de una piedad mucho más frecuente.

De modo que tanto Gay como Vovelle y Thomas han elaborado trabajos en los cuales sostienen que la Ilustración presenció una declinación absoluta de la fe religiosa o una radical transformación de su significado y contexto. No se trata de una visión nueva sobre la Ilustración. La genealogía de este punto de vista corresponde tanto a los historiadores conservadores que consideraron la relación entre la Ilustración y la Revolución durante el siglo anterior, como al análisis contemporáneo del impacto que tuvo este movimiento sobre la religión que llevó a cabo el gran filósofo alemán G. W. F. Hegel (1770-1831), muchos de cuyos argumentos al respecto son adoptados tam-

bién por la *Dialéctica de la Ilustración*, de Horkheimer y Adorno.[4] El análisis de Hegel destaca la cuestión religiosa como indicador de los cambios fundamentales del pensamiento ilustrado. Para él se trató, sobre todo en Francia, de un movimiento inherentemente religioso, en el cual los *philosophes* "llevaron a cabo la Reforma luterana de una forma diferente". Para él, tanto la Reforma como la Ilustración fueron contribuciones a un mismo objetivo, el de la libertad espiritual humana. "Lo que inició Lutero, en esencia, fue la libertad humana." No obstante, Hegel sostuvo que la Ilustración había errado su senda al afirmar que la fe tenía que ser evaluada por la racionalidad. Le preocupa, asimismo, que los ataques de los *philosophes* contra la realidad de la experiencia espiritual se basen también en la opinión de que, en última instancia, todas las ideas provienen sólo de la experiencia sensorial. Para este autor, esto significaba que la Ilustración, en lugar de llevar a cabo su misión histórica de completar la Reforma, corría el grave peligro de destruir por entero la fe y, al hacerlo, estaría destruyendo también un aspecto central del conocimiento que el hombre tiene de sí mismo, su relación con lo absoluto y lo espiritual:

> Antes tenían un cielo adornado con una enorme riqueza de pensamientos e imágenes. El significado de todo ello pende del hilo de luz por el cual se conectaba con el cielo. En lugar de residir en este mundo de la presencia, los hombres miraban más allá, siguiendo el hilo que conducía la presencia de otro mundo, por así decirlo. El ojo del espíritu tenía que dirigirse forzosamente a las cosas de este mundo y fijarse en ellas; y llevó mucho tiempo antes de que la lucidez que sólo solían tener los seres celestiales pudiese penetrar en la opacidad y la confusión en las que estaba envuelto el sentido de las cosas mundanas y prestar atención, así, al aquí y el ahora como tales, una atención a la que se ha llamado "experiencia", proyecto interesante y válido. Ahora parecemos prestar atención exactamente a lo contrario: el sentido está tan firmemente arraigado en las cosas terrenales que requiere la misma fuerza para elevarlo. El Espíritu se muestra tan empobrecido que, como alguien perdido en el desierto que anhela un sorbo de agua, sólo parece anhelar, para refrescarse, los meros sentimientos de lo divino en general.

Además, Hegel sostenía que la Ilustración no había logrado producir un conjunto de creencias que pudiesen reemplazar la fe religiosa. Pensaba que, de hecho, había cambiado las bases del debate en rela-

[4] Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, Herder and Herder, 1972.

ción con la religión alejándolas de los interrogantes sobre la *verdad* religiosa/teológica, que obsesionaran a la era de la Reforma de los siglos XVI y XVII, para obsesionarse de igual manera con la *utilidad* de la religión, en el sentido de proporcionar estabilidad social. O, según él, la Ilustración simplemente veía la religión como una derivación de otros fenómenos, como las leyes de la naturaleza, que podían ser conocidos por el hombre. En todo caso, la religión dejaba de tener un papel independiente en relación con un mundo de la fe que le resultaba sólo parcialmente cognoscible al hombre, y se asimilaba por entero a las necesidades y la comprensión humanas. Una vez que el hombre se convierte en un fin en sí mismo —que era, según Hegel, lo que sucedía en el pensamiento ilustrado—, una vez que pierde la aspiración religiosa, queda atrapado en su propio solipsismo y es incapaz de juzgarse correctamente a sí mismo o de entablar lazos no utilitarios con otros seres humanos. De esta forma, Hegel, al igual que Kant, veían la Ilustración como un proyecto inconcluso para alcanzar la libertad intelectual y espiritual. Pero para el primero, la Ilustración se había traicionado a sí misma y había dejado incumplida su misión religiosa, debido a la naturaleza de la imagen del hombre que produjo, que se centraba en la autonomía y la autosuficiencia humanas.[5]

Esta visión de las relaciones entre la Ilustración y la religión tuvo enorme influencia, del mismo modo que el punto de vista hegeliano acerca del pensamiento religioso del Iluminismo tuvo un peso considerable, especialmente en el caso de Francia. Movimientos religiosos tales como el deísmo, particularmente fuerte en Gran Bretaña y en Francia, negaban que el hombre pudiera llegar a tener algún conocimiento del creador, aparte del mero hecho de "su" existencia. Autores como Voltaire, alternadamente, abogaban contra toda religión organizada o sostenían que la observancia religiosa sólo podía tolerarse debido a su utilidad para producir estabilidad social, no porque sus afirmaciones fuesen realmente ciertas. Un materialista como Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) argüía, en *L'homme machine*, de 1747, que el alma no existía y que todo conocimiento provenía, en última instancia, de las impresiones sensoriales del mundo físico circundante.[6] Los hombres,

[5] Este análisis debe mucho a Lewis Hinchman, *Hegel's critique of the Enlightenment*, Gainsville, University Presses of Florida, 1984, capítulo 5. Véase también H. R. Trevor-Roper, "The religious origin of the Enlightenment", *Religion, Reformation and social change*, Macmillan, 1967. La cita de Hegel es de *Fenomenología del espíritu*, *op. cit.*

[6] Julien Offray de la Mettrie, *L'homme machine* (1747), compilado por Paul Laurent Assoun, París, Denoël/Gonthier, 1981.

sostenía el barón de Holbach, en otro connotado tratado materialista, el *Système de la nature* (1770) [*Sistema de la naturaleza*], deberían abandonar por entero la religión y reconciliarse con la "naturaleza".[7] Y hay que señalar, una vez más, que el pensamiento económico, durante la Ilustración, que aparece en la obra de hombres como Adam Smith, definía a los individuos como seres autónomos que iban en pos de sus propios intereses, más que de la salvación.

No obstante, nuestra imagen de la Ilustración como origen del "paganismo moderno" empieza a volverse considerablemente más compleja una vez que abandonamos este enfoque del pequeño grupo de pensadores decididamente antirreligiosos que se limitan casi con exclusividad a la Ilustración francesa. Como hemos visto, los pensadores de la estatura de Hegel veían a la Ilustración como un movimiento que no podía entenderse más que dentro de categorías religiosas, como quiera que entendamos su afirmación de que aquélla había traicionado la naturaleza religiosa del hombre. De hecho, este periodo produjo una gran variedad de respuestas a la religión organizada, que fueron desde la violenta hostilidad voltairiana a la religión hasta esfuerzos por consolidar la fe ortodoxa demostrando su racionalidad y su concordancia con la ley natural. También es posible ver al siglo XVIII como una época de gran creatividad religiosa, en la que incluso se desarrolló una nueva idea de la religión, la de la tolerancia, que posiblemente fue su principal legado a los siglos por venir. La Ilustración no sólo presenció intentos de estabilizar la fe ortodoxa demostrando que era aceptable para la razón humana, sino también poderosos movimientos religiosos, como el metodismo inglés, el "gran despertar" en las colonias de América del Norte, el surgimiento de la secta mística de los jasidim, entre los judíos polacos, y el movimiento pietista en los estados alemanes, todos los cuales hacían énfasis en una fe personal y emocional. La controversia religiosa dentro del cristianismo y del judaísmo también tuvo un muy fuerte impacto recíproco en el desarrollo de la erudición histórica en esta etapa, que involucró una completa reelaboración del pensamiento en torno de la evolución histórica de la sociedad humana. Al mismo tiempo, el deísmo, la creencia de que poco o nada podía llegar a saberse del creador excepto el hecho de su existencia en tanto precondición para el funcionamiento de las leyes naturales que regían el cosmos, postulaba en forma

[7] Paul-Henri Thiry D'Holbach, *Système de la nature ou des lois du monde physique et du monde moral*, París, 1769.

aguda la relación entre la ciencia y la religión. Es un siglo de debates e innovaciones religiosos intensos y muy variados que, ciertamente, no pueden simplificarse en el famoso grito de batalla de Voltaire, *Écrasez l'infâme*: aplastad la infamia de la religión organizada.

Veamos en primer término esa idea tan característica de la Ilustración: la importancia de la tolerancia religiosa. Aunque en el siglo XVII se habían alzado algunas voces, sobre todo en Inglaterra y Francia, a favor de la tolerancia, sería el siglo XVIII el que habría de presenciar las polémicas y las decisiones determinantes al respecto. De hecho, en términos de religión, el siglo de la Ilustración puede considerarse enmarcado por dos importantes medidas de tolerancia: en 1689, el parlamento inglés aprobó en Gran Bretaña la Ley de Tolerancia, que redujo notablemente (aunque no eliminó del todo) las penas legales contra quienes no adhirieron a la iglesia de Inglaterra, en especial católicos y disidentes; en 1787, la monarquía francesa promulgó decretos que permitían una tolerancia limitada y cierta reducción de las restricciones civiles a los protestantes. Entre estos dos decretos hubo un largo periodo de luchas y discusiones sobre el tema.

¿Por qué el tema de la tolerancia religiosa hubo de despertar pasiones tan violentas y un debate tan continuado durante la Ilustración? Esto ocurrió en gran medida porque este movimiento también fue heredero de la Reforma en un sentido diferente del que planteaba Hegel. Fue heredero, no sólo de su potencial legado de libertad intelectual, sino también de los conflictos políticos y militares generados por los intentos de Lutero de reformar la iglesia católica en el siglo XVI. A partir de entonces, y hasta la paz de Westfalia, en 1648, los estados cuyos dirigentes tenían convicciones políticas opuestas habían combatido entre sí, al menos en parte, para imponer sus convicciones religiosas a sus oponentes. Al mismo tiempo, a medida que estallaban los conflictos entre los estados, *dentro* de éstos proliferaba la disensión religiosa. Los países católicos, como Francia, crearon minorías protestantes combatidas. Los estados protestantes, como Inglaterra, perseguían a los católicos y tuvieron que enfrentarse, dentro de sus propios confines, a una proliferación de sectas protestantes mutuamente hostiles. Ese conflicto religioso interno fue terreno fértil para la intervención extranjera. Tanto en el campo protestante como en el católico se afirmaba que el error no tenía derechos, y que quienes detentaban opiniones religiosas que diferían de las del monarca reinante eran sujetos desleales cuya existencia misma ponía en peligro la unidad y la estabilidad del estado y de la sociedad. En gran medida,

el esfuerzo de la Ilustración por manejar la cuestión de la tolerancia religiosa fue asimismo un intento de confrontar su pasado inmediato y de influir sobre sus resultados futuros. Los pensadores de la Ilustración lidiaban con un pasado lleno de intolerancia religiosa con la misma urgencia con la cual, a finales del siglo XX, la gente se enfrentaba a las cuestiones planteadas por el Holocausto.

Algo de esto empezó a cambiar cuando Westfalia puso fin a un prolongado periodo de conflictos bélicos en Europa, conocidos como la guerra de los treinta años, algunas de cuyas principales causas se podían encontrar en la enemistad entre los estados católicos y los protestantes. El año 1648 marcó el final de la guerra entre estados con el propósito de imponer convicciones religiosas. Algunos gobernantes aún habrían de tratar de forzar la uniformidad religiosa dentro de sus propios límites porque, desde luego, el prolongado conflicto de religiones anterior a 1648 no había logrado la homogeneidad religiosa dentro de ningún estado. Pero la nueva situación internacional implicaba que las confesiones y las dinastías no se oponían ya tanto en materia religiosa. En el siglo XVIII, los estados se enfrentaban cada vez más a decisiones reales respecto de si debían continuar esforzándose en pro de la unidad confesional dentro de sus propias fronteras o tolerar la diversidad religiosa y, de ser así, hasta qué punto habrían de hacerlo. Al mismo tiempo, una creciente marea de opinión contemplaba con repugnancia la devastación y el caos provocados en el pasado por los conflictos religiosos entre y dentro de los estados. El conflicto y la inestabilidad, ¿no eran un precio demasiado alto por la uniformidad religiosa? También se señalaba en forma creciente que en ningún caso la fe religiosa podía ser impuesta; se la entendía, cada vez más, en términos de algo que no debía dominar la vida del hombre como un poder extranjero, sino que tenía que surgir libremente de fuerzas interiores, como la conciencia y la razón. Por ello carecían de sentido los intentos por imponer la uniformidad a la fuerza.

No obstante, y pese a esta creciente marea de opinión en favor de la tolerancia religiosa, que se evidencia, por ejemplo, en el *Traîté de la tolérance* [*Tratado sobre la tolerancia*], de Voltaire, de 1763, para muchos gobernantes no era fácil emprender pasos decisivos para implantarla de manera legal. La tolerancia religiosa, que nos parece tan evidentemente aceptable, hacía surgir en realidad muchos problemas relativos a la naturaleza del estado y la monarquía que no eran fáciles de resolver. La victoria para la tolerancia no fue, por eso, inmediata ni

veloz, como muestra el siglo que transcurrió entre la Ley de Tolerancia en Gran Bretaña y los decretos de tolerancia en Francia.

Para muchos, causaba tantos inconvenientes como los que resolvía. ¿Cómo podía considerarse realmente leales a sujetos de una fe diferente de la del dirigente o la iglesia establecida? ¿Cómo podían prestar un juramento verosímil? ¿En qué medida la extensión de la tolerancia religiosa cambiaría la naturaleza del estado y de la monarquía? Esta última era una pregunta especialmente importante en una época en la cual la gran mayoría de los estados eran gobernados por monarquías cuya legitimidad emanaba, al menos en parte, de sus afirmaciones de fidelidad a una determinada iglesia. Por dar sólo unos cuantos ejemplos, el rey de Francia, cuyos súbditos incluían un número considerable de protestantes, juraba, como parte de la ceremonia de coronación, extirpar la herejía. El monarca inglés era la cabeza secular de la iglesia de Inglaterra. El rey de Prusia era *summus episcopus* de la iglesia luterana. De manera que lo que estaba en juego con la lucha por la tolerancia religiosa apoyada por el estado era una transición entre la idea de que un estado monárquico también involucraba necesariamente una comunidad uniforme de fieles y la de un estado impersonal en el cual las lealtades religiosas pudiesen separarse de la lealtad al estado mismo: en otras palabras, la transición de un orden político característico del *ancien régime* a otro más típicamente moderno. No era una opción demasiado atractiva, por ejemplo, para una monarca como María Teresa de Austria, que veía que su papel era el de actuar como una reina *específicamente* católica y que estuvo dispuesta a deportar a muchos miles de personas protestantes de Bohemia a fin de seguir procurando la creación de un estado católico uniforme.

Era una cuestión en torno de la cual había, entonces, gran amplitud de puntos de vista. María Teresa y su hijo y sucesor José II, por ejemplo, sostenían firmes ideas opuestas sobre la tolerancia, que reflejaban ideales diferentes respecto de la naturaleza de una política moderna y, por consiguiente, del papel del gobernante. José quería ser capaz de definir a sus súbditos al margen de su preferencia religiosa; María Teresa, una política que todavía tenía algo que ver con el ideal de una cristiandad unificada que se había resquebrajado con la Reforma. Ambos se oponían porque poseían dos cosmovisiones diferentes.[8]

[8] José II le escribió a María Teresa, en junio de 1777, "con la libertad de religión prevalecerá una religión, la de guiar a todos los ciudadanos, por igual, hacia el bienestar del estado. Sin este enfoque no salvaremos a un gran número de almas y perderemos a muchísimas más personas útiles y esenciales". A. von Arneth, *Maria Theresa und Joseph II: Ihr Correspondenz*, Viena, 1864, 2 vols., II, pp. 141-142.

Cada una de ellas esgrimía argumentos válidos y ninguna podía pasarse por alto.

De modo que el pensamiento acerca de la tolerancia no tenía conclusiones predeterminadas. Mientras María Teresa y su hijo José II debatían la cuestión, su contemporáneo Federico II de Prusia (1712-1786), quien ascendió al trono en 1740, el mismo año que María Teresa, adoptó una línea muy diferente sobre esta cuestión. Pese a que era *summus episcopus* de la iglesia luterana, mayoritaria en Prusia, estableció políticas de amplia tolerancia religiosa dentro de su reino inmediatamente después de su ascenso al trono. Planteaba que sus funciones eran las de supervisar la armonía entre los muchos grupos religiosos diferentes que había en Prusia, hasta el extremo de otorgar incluso fondos estatales para la construcción de una nueva catedral católica en la capital, Berlín, en 1747. Durante su reinado, estaban prohibidas las investigaciones por herejía y la exposición pública de controversias teológicas. En 1750, un privilegio y reglamento general para los judíos de Prusia aumentó sus derechos, aunque no hasta el nivel de la plena tolerancia, si bien se les concedió el de ser juzgados según sus propias leyes y se les otorgó la propiedad de sus escuelas, cementerios y sinagogas. Asimismo, se impuso la tolerancia religiosa en el ejército prusiano. Como lo planteó Federico —que personalmente no era creyente— en una famosa carta de junio de 1740: "Todos deben ser tolerados [...] aquí hay que permitir que cada uno escoja su propia senda a la salvación".[9]

¿Por qué la reacción de Federico fue tan diferente a la de María Teresa? ¿Podemos hallar la respuesta a esto simplemente en el contexto político de su reino? Es verdad que a partir de 1740 sus territorios se fueron expandiendo sin cesar, no sólo por la vía de la guerra, sino también por un proceso continuo de intercambio y negociación destinado a reunir tierras muy dispersas para formar un bloque territorial lo más unido posible. Federico también estaba reclutando mano de obra capacitada en toda Europa para contribuir al desarrollo económico e industrial de Prusia. En esas circunstancias, hubiese resultado muy difícil imponer la uniformidad religiosa.

Pero los argumentos que explican la tolerancia sobre la base de su utilidad económica o su conveniencia política, aunque fueron presentados con mucha contundencia, no bastan para explicar las diferencias de actitud sobre esta cuestión entre los gobernantes. El

[9] Citado en H. W. Koch, *A history of Prussia*, Londres, Longman, 1978, p. 41.

argumento en pos de la tolerancia sobre bases económicas le parecía abrumador a José II, y desde luego fue aceptado por Federico el Grande en tanto que no le causó tanta impresión a María Teresa como para que pusiera fin a la persecución en gran escala de los protestantes que vivían en Bohemia y en Hungría. Y también resulta engañoso trazar sobre esta base distinciones entre los gobernantes católicos y los protestantes. Si María Teresa perseguía a los no católicos, los no protestantes no obtenían, por cierto, plena igualdad de estatus y derechos (aunque en general se los maltrataba menos trágicamente) en ningún estado de mayoría protestante, salvo en las colonias británicas en América del Norte, que no tenían una iglesia establecida, y posiblemente en Holanda. En todas partes, los judíos se enfrentaban a más desventajas que sus vecinos cristianos de cualquier denominación. De hecho, la opinión de Federico de que en Prusia debían tolerarse todas las sectas, siempre que no hiciesen demandas especiales, fue muy insólita para su época. Permite ver que la monarquía de Federico mostró una evolución y un alejamiento más rápidos de los modelos tradicionales que cualquier otra, con la posible excepción de la británica. En términos religiosos esto significaba que Federico exploraba, tal vez más a fondo que los demás gobernantes, las libertades conferidas con el fin de las guerras confesionales entre los estados a finales del siglo XVII.

Las propias denominaciones religiosas también tenían que revisar esta nueva situación. A partir de 1648 no sólo comenzó a extinguirse el conflicto internacional en torno de la religión; también, aunque con algunas excepciones importantes, mermó el conflicto interno entre las diversas sectas. Más de cien años de luchas a partir de Lutero habían demostrado, para muchos, la imposibilidad de convencer a otros de las verdades religiosas, ya fuese apelando a la autoridad de las iglesias o a la revelación, es decir, el conocimiento sobrenatural de cosas espirituales que sólo podía ser dicho por Dios a los hombres a través de canales humanos especiales, como los profetas. Muchos de los integrantes de todas las religiones estaban ansiosos por construir una versión de su fe que pudiese ser aprehendida por la *razón* humana, que resultase, así, accesible a todos los hombres por igual, y que por lo tanto convenciese sin necesidad de llegar a la fuerza. No es casual que en 1695 John Locke publicase un libro con el significativo título de *The Reasonableness of Christianity* [*La racionalidad del cristianismo*].

Debajo del impulso por construir un cristianismo “razonable” subyacía el horrible recuerdo de las luchas entre sectas, acompañadas

muchas veces por la amenaza de la revolución social, que tanto había prevalecido en el siglo XVII. Estaba motivado también por los perdurables brotes esporádicos de hostilidades religiosas entre los estados, incluso durante el siglo XVIII mismo. Los protestantes de Lituania fueron perseguidos por sus gobernantes polacos en el decenio de 1720. Los protestantes de Hungría y Bohemia eran acosados. Hubo nuevos ataques contra los protestantes de Francia desde el decenio de 1740 hasta los famosos casos de Calas y Sirvin, a mediados de 1760. Este ímpetu, además, se veía alentado por esos brotes tanto como por los recuerdos del siglo anterior.[10]

Pero ese "cristianismo razonable" también acarreaba nuevos problemas propios. Si había que reconfigurar el cristianismo de una forma tal que cualquier persona racional pudiese aceptarlo, ¿qué pasaría con la Biblia, tan llena de cosas irracionales, y con el testimonio personal de los profetas y los apóstoles, que desde luego no habían recibido por medio de la racionalidad la revelación de "un nuevo cielo y una nueva tierra"? ¿Qué ocurriría con acontecimientos aparentemente irracionales, como los milagros efectuados por Cristo, que alteraban las leyes de la naturaleza? De este modo, el cuestionamiento del estatus y la autoridad de la Biblia era un importante —aunque no deliberado— subproducto del intento de establecer un cristianismo "razonable".

El esfuerzo por minimizar la revelación en favor de la razón tuvo otras consecuencias. La revelación era, por definición, aquello que el cristianismo no compartía con otras formas de fe. A medida que transcurría el siglo y aumentaba el conocimiento de otras religiones, se iba comprendiendo, progresiva e inolvidablemente, que mucho de lo que se había considerado específico de la religión cristiana tenía, en realidad, varias analogías en las otras. Las leyendas de un gran diluvio, por ejemplo, aparecían en numerosas culturas orientales sin ningún vínculo histórico con el judaísmo o el cristianismo.[11] El interés creciente por otras religiones habría de llevar también a estudiarlas como creación humana más que como una revelación de la divinidad misma. Esta nueva perspectiva aparece, por ejemplo, en la

[10] D. Bien, *The Calas affair: Reason, tolerance and heresy in eighteenth-century Toulouse,* Princeton, Princeton University Press, 1960.

[11] Hans Frei, *The eclipse of Biblical narrative,* New Haven, Yale University Press, 1977; P. J. Marshall, *The British discovery of Hinduism in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970; G. R. Cragg, *Reason and authority in eighteenth-century England,* Cambridge, Cambridge University Press, 1964.

obra de David Hume de 1757, *Natural history of religion* [*Historia natural de la religión*], y en el interés creciente, a lo largo de todo el siglo, por lo que ahora llamaríamos el campo de la "religión comparada". El teólogo de Voltaire no era una figura única en la Ilustración, al igual que su incertidumbre en aumento en torno del estatus de la fe cristiana en relación con la de otras religiones.

Si el nuevo campo del estudio de las religiones comparadas sembraba dudas, la ciencia misma enviaba mensajes ambiguos al pensamiento religioso de la Ilustración. Durante siglos había sido habitual mostrar la naturaleza y la cosmología como evidencias del poder y la benevolencia divinos. La tierra había sido creada, se afirmaba, como un hábitat ordenado y propicio para el hombre, que tenía derecho a controlar y explotar a los demás seres creados en su propio beneficio.[12] Los trabajos astronómicos de Copérnico y Kepler, en el siglo XVI, sin embargo, habían demostrado que, lejos de ser el centro estable del cosmos, el planeta Tierra giraba alrededor del sol y no era más que parte de uno de muchos sistemas planetarios.

En 1687, Isaac Newton publicó sus *Principios matemáticos de la filosofía natural*. Pese a su complejidad, esta obra tuvo un impacto tremendo a lo largo de toda la Ilustración, ya que parecía proporcionar una base para dar respuesta a la pregunta de qué *tipo* de interés mostraba realmente Dios por su creación. ¿Intervenía cotidianamente en la vida de sus elegidos, como parecía implicar el Viejo Testamento? ¿O su interés era mucho más remoto o, aun, inexistente? El propio Newton retrataba un cosmos ordenado sujeto a leyes matemáticas, que no sólo había sido puesto en movimiento originalmente por su creador, sino que requería una considerable intervención suya para corregir las irregularidades y proporcionar energía. El cosmos, tal como lo imaginó originalmente Newton, podía interpretarse como una vasta prueba tanto de la existencia de Dios como de su perdurable interés, como mínimo, por su creación física, si no por la actividad cotidiana de los seres humanos.

Muchos de los divulgadores de Newton, cuyas obras llegaron a un público bastante mayor que el texto original, interpretaban que los *principios matemáticos* mostraban la *distancia* que había entre Dios y su creación. De esta forma, la obra del inglés fue utilizada de maneras muy alejadas de sus intenciones originales, para apoyar a aquellos que en ese siglo se conocían como deístas, quienes creían en Dios

[12] K. Thomas, *Man and the natural world*, Londres, Allen Lane, 1983.

sólo como el creador del universo, un ser prácticamente equivalente, entonces, a las leyes mismas de la naturaleza. Ese Dios no manifestaba interés por las elecciones morales de los hombres, sino que existía sólo como Causa Primera.[13] Mientras tanto, el historiador y filósofo escocés David Hume señalaba que la existencia del orden de la naturaleza, o de las leyes del cosmos, no necesariamente revelaba nada sobre la naturaleza de su creador, ni siquiera el hecho de que en efecto existiera creador alguno. Sin embargo, esta conclusión eminentemente lógica fue leída por muy pocas personas. Si bien las popularizaciones de la obra de Newton encontraron un público mucho mayor en toda Europa y en América, y sin duda proveyeron de fructíferas armas a agnósticos y deístas, la mayoría de la gente del siglo XVIII seguía creyendo en la idea de la Tierra y el cosmos creados por un Dios benévolo como hábitat adecuado para el hombre. Paradójicamente, a medida que el siglo llegaba a su fin, y hasta bien entrado el siguiente, el argumento favorito de la existencia de Dios, sobre todo en los países protestantes, siguió siendo el "orden y disposición" de la naturaleza. En esto, como en tantas otras cosas, la ciencia enviaba mensajes contradictorios al desarrollo religioso de la Ilustración.

Esta confusión no era exclusiva de esta área del pensamiento religioso de la Ilustración en particular. Las creencias ortodoxas más antiguas y la especulación ilustrada estaban incómodamente juntas en la mente de muchos. A lo largo de todo el siglo, mientras los *philosophes* predicaban la bondad y la perfectibilidad naturales del hombre, los teólogos ortodoxos seguían haciendo énfasis en su innato carácter pecador, debido al error de Adán, y entronizaban la justicia divina, que, con toda certeza, caería sobre los pecadores después de su muerte.[14] El problema que se planteaba en este caso era más profundo que el de sólo mantener claridad en la mente del creyente medio. Volvía a tocar un dogma central de la religión cristiana, la naturaleza divina de Cristo y la necesidad de su sacrificio en la cruz para redimir al hombre de la condición pecaminosa a la que lo había arrojado la desobediencia de Adán. Es decir, si el hombre no era un pecador innato, ¿qué necesidad había de creer en Cristo?

[13] P. Gay, *Deism: An anthology*, Princeton, Van Nostrand, 1968.

[14] John McManners, *Death and the Enlightenment: Changing attitudes to death among Christians and unbelievers in eighteenth-century France*, Nueva York, Oxford University Press, 1981; C. McDonnell y B. Long, *Heaven: A history*, New Haven, Yale University Press, 1988.

Al mismo tiempo, la fe en la divinidad de Cristo estaba sufriendo los embates desde otra dirección. Se consideraba que las pruebas de su divinidad eran los milagros que había realizado y de los que se daba testimonio en los evangelios. Todos ellos, por ejemplo, levantar a Lázaro de entre los muertos, transformar el agua en vino en las bodas de Caná y hasta la resurrección misma, involucraban la alteración de las leyes de la naturaleza, esas mismas leyes que en la Ilustración tantos deseaban identificar por entero con Dios. El *Essay on Miracles* [*Ensayo sobre los milagros*] de David Hume (1748), publicado seis años después de que el público de Dublín se volcase a la primera función del *Mesías* de Handel, que celebraba el nacimiento y la resurrección milagrosos de Cristo, sentó en gran medida las bases de la controversia superior, junto con las *Questions sur les miracles* de Voltaire, de 1765. Una visión newtoniana de las leyes de la naturaleza ponía en duda la *probabilidad* de que realmente ocurriesen milagros. Hume señalaba también que la "evidencia" de que éstos hubiesen tenido lugar dependía de los presuntos testimonios presenciales mencionados en los Evangelios, y que las declaraciones de los testigos solían ser la menos confiable de todas las formas de evidencia. ¿Cómo valorar la confiabilidad de los testigos evangélicos —preguntaba— si no hay acontecimientos contemporáneos análogos a los que relatan? Desde luego no había ningún suceso similar al milagro más importante de todos, la resurrección. Hume señalaba también que si bien el testimonio humano podía ser algo *necesario* para establecer la credibilidad de los milagros (de lo contrario ni siquiera sabríamos de su existencia), los testimonios presenciales no eran suficientes para darles credibilidad a relatos de acontecimientos contradichos tanto por las leyes de la naturaleza como por la experiencia contemporánea actual.

Los debates sobre la naturaleza del conocimiento histórico y su relación con la religión también salieron a la palestra. Algunos *philosophes* alemanes, como Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781) y, más famoso aún, Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), señalaron que el estudio histórico sólo podía demostrar "lo que había ocurrido", no el significado ético o el estatus racional de los acontecimientos. Debido a ello, afirmaban, los datos históricos del Nuevo Testamento no eran suficientes para establecer su carácter de "revelación". Al mismo tiempo, los historiadores del siglo XVIII iban abandonando cada vez más la visión medieval y renacentista de la historia como aquello que era, por definición, la narración de la acción de las intenciones divinas en el "teatro del mundo" habitado por seres humanos pecaminosos. Se

acercaron mucho más a la visión de la historia adoptada por el napolitano Giambattista Vico (1668-1744), quien sostenía que ésta debía verse como el trayecto de la capacidad *propia* del hombre para el progreso. Edward Gibbon (1737-1794), por ejemplo, en su *Decline and fall of the Roman Empire* [*Decadencia y caída del Imperio romano*] (1776, capítulo 15), habría de ofrecer una célebre descripción del origen del cristianismo temprano como organización puramente *humana,* cuyo desarrollo podría entenderse en los mismos términos que los del Imperio romano mismo.

De manera que los milagros se fueron volviendo, paulatinamente, el blanco de los pensadores antirreligiosos como D'Holbach. Era fácil atacar las historias milagrosas como parte de una larga línea de trucos sacerdotales para un pueblo ignorante y crédulo. Para quienes habían sido influidos por el trabajo de Newton, o querían construir una religión "razonable", los milagros también eran un problema: ¿por qué podía haber querido Dios alterar sus propias leyes naturales y racionales? Nada de eso le daba mayor seguridad al estatus de las creencias centrales del cristianismo entre los miembros de las clases educadas que estaban al tanto de estos debates, aunque probablemente tenía poco impacto sobre el común de los creyentes, sobre todo en los países católicos; tampoco era intención de los *philosophes* destruir lo que veían como la simple (y socialmente necesaria) fe de sus inferiores difundiendo sus propias inquisiciones racionales demasiado abajo en la escala social.

Y no todo el cuestionamiento ilustrado de la enseñanza religiosa se basaba en la simple integración lógica. En ocasiones, los acontecimientos hacían que la mente pusiera el foco en determinados asuntos que siempre habían resultado problemáticos para la enseñanza cristiana. Uno de esos momentos de "enfoque" se produjo en 1755, cuando un terremoto, seguido de un maremoto, dejó más de diez mil muertos en Lisboa, y la mayor parte de la ciudad en ruinas. ¿Cómo era posible reconciliar tal evento —se preguntaban Voltaire y muchos otros— con una concepción de Dios como creador amoroso y omnipotente? ¿Cómo podía haber permitido Dios que recayera tal infortunio sobre tantas personas? El problema de la existencia del mal no era nuevo, desde luego, en el siglo XVIII. Pero lo que hizo el terremoto de Lisboa fue concentrar las ideas en la discrepancia entre la existencia del mal y las desgracias inmerecidas, así como en el optimismo reciente que enseñaban muchos pensadores de la Ilustración. Este optimismo se había vuelto tan predominante que

Leibniz acuñó un nuevo término, "teodicea", para describir los reiterados intentos por resolver el problema del mal o proporcionar una explicación de su existencia que fuese consistente con la posibilidad de una religión "razonable" y de un creador benévolo y omnipotente. En 1759 Voltaire, en una obra que llevaba el significativo título de *Candide ou l'optimisme* [*Cándido o el optimismo*], pudo satirizar sin piedad a Leibniz en su personaje del doctor Pangloss, quien cree que éste es "el mejor de los mundos posibles".[15] Ese cambio del optimismo sólo podía desestabilizar aún más la fe cristiana.

Hubo muchas respuestas diferentes a estos problemas. Una de ellas fue el deísmo, con su absoluta hostilidad a la revelación. Otra consistía en rechazar el intento por hacer "razonable" al cristianismo y volver a una visión de la religión que hiciese hincapié en la fe, que confiase en la revelación y en el testimonio personal de la experiencia religiosa. Con ello adquirieron mucho ímpetu las nuevas sectas religiosas "entusiastas", como el metodismo, que se alejó del anglicanismo en Inglaterra, y el renacimiento religioso conocido como el "gran despertar", en las colonias británicas de América del Norte. En gran medida, el mismo impulso original subyacía al movimiento conocido como pietismo en el norte de Alemania.[16]

Al observar el pietismo vemos la forma en que las cuestiones religiosas podían ir mucho más allá de las discusiones políticas de las élites y producir efectos dramáticos en la sociedad y en el gobierno. Consistió en un movimiento de renacimiento religioso que barrió los estados protestantes de Alemania tras la guerra de los treinta años, que fue considerada por los pietistas un terrible castigo a los pecados impuesto por Dios a Alemania. Sus fundadores destacaban la idea de la experiencia religiosa personal, muy alejada de los intentos contemporáneos por crear un "cristianismo razonable". Los primeros pietistas deseaban trabajar, desde dentro de la iglesia luterana, en pro de su reforma. Para ellos, las luchas religiosas del siglo XVI habían hecho que el luteranismo le prestase demasiada atención a la reforma del estado y muy poca al problema de cómo podía la iglesia mejorar el mundo. Mientras muchos príncipes alemanes veían el movimiento con hostilidad, debido a su capacidad de crear perturbaciones religiosas en la sociedad y trastornar su *modus vivendi* con la iglesia luterana,

[15] François-Marie Arouet de Voltaire, *Candide ou l'optimisme*, París, 1759.

[16] El análisis del pietismo que se realiza a continuación le debe mucho a M. Fulbrook, *Piety and politics: Religion and the rise of absolutism in England, Württemurg and Prussia*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.

el gobernante de Prusia, Federico Guillermo I (1688-1740), lo recibió con los brazos abiertos. El elector prusiano vio cómo usarlo para la reforma del mundo, que en Prusia se canalizó en la dedicación a servir a los pobres y al estado. El pietismo, al menos en Prusia, no era un mero vehículo para el testimonio religioso extático y la espera de la segunda venida de Cristo, sino una fuerza social y política activa. Federico Guillermo lo utilizó para interferir en los vínculos, antes muy fuertes, que unían allí a la iglesia luterana con los cuerpos representativos de la nobleza, muchos de los cuales se oponían a sus planes de centralización y reforma. El elector hizo entrega del control de la educación y de otras instituciones, dominadas antes por luteranos ortodoxos, a pietistas conocidos. El pietismo, como ha sostenido Fulbrooke, se convirtió así en una poderosa fuerza que incrementó el poder del gobernante sobre las élites sociales y la iglesia luterana, y proporcionó un enérgico ímpetu a la unidad cultural de las divididas tierras prusianas. La difusión de las ideas pietistas de servicio al prójimo y al estado fue crucial para la conversión de la nobleza en una burocracia orientada al servicio en la corte, sin la cual no hubiese surgido ni funcionado el absolutismo prusiano.

Esto significaba también que, incluso para una secta nueva y activa como ésta, el impacto de las creencias religiosas no podía desprenderse sólo de su dogma, sino que fue alterado por el contexto social y político en el cual actuaban. Lo que en Württemburg era una secta extática, emocional, socialmente disruptiva, en Prusia era una fuerza organizada al servicio del estado.

También es importante señalar que en la Ilustración casi todas las principales religiones desarrollaron movimientos reformistas generados en su interior. Mientras el luteranismo tenía el pietismo, el catolicismo tuvo el jansenismo y el anglicanismo, el metodismo. El elector Federico Guillermo usó el pietismo para sus propios fines, y el gran duque Pedro Leopoldo de Toscana utilizó a la facción jansenista para que llevara adelante sus planes de reforma eclesiástica, pese a la oposición de gran parte de la jerarquía católica. También en Austria el jansenismo fue un factor poderoso detrás de las demandas de reforma. Pese a que en muchos estados, como Francia, este movimiento era considerado una amenaza contra los poderes monárquicos, más que como un apoyo, todo esto demuestra, sin embargo, cuán conscientes eran los gobernantes de la Ilustración de las funciones sociales de la religión. Podría afirmarse que el éxito del pietismo prusiano en los años previos a 1740, como sostén del poder del dirigente, fue lo que hizo posible

que Federico el Grande tuviese el poder necesario para imponer su política de tolerancia a partir de esa fecha.

En muchos estados católicos se presentaron tensiones adicionales cuando la lealtad de los gobernantes a la iglesia y su dependencia del ritual para legitimar su autoridad como gobernantes no impidieron que se diese un renovado conflicto entre la monarquía y la jerarquía eclesiástica. También en las tierras austriacas se creía firmemente, y sobre todo lo hacía José II, que el control de la educación debía transferirse de la iglesia católica al estado, y que la mejor manera de inculcar en los súbditos el compromiso con sus deberes era por medio de la enseñanza de un cristianismo "racional". Todos procuraban obtener en sus propias tierras más independencia de Roma y un control creciente sobre la observancia religiosa y las designaciones de la iglesia. La expulsión de la orden jesuítica —que había jurado defender el poder papal— de todos los países católicos entre 1759 y 1771 no es otra cosa sino el ejemplo más dramático de esta tensión. Incitados también —sobre todo en los estados italianos y en la Austria de José II— por asesores económicos, que creían que el mercado de la tierra estaba poco desarrollado, que la productividad agrícola era menguada por el papel de la iglesia como principal terrateniente, y que las órdenes monásticas estaban reteniendo a muchos reclutas potenciales de la fuerza de trabajo y el ejército, muchos monarcas católicos, como José II y Carlos III de España, lanzaron ataques contra aquélla.

De este modo, el panorama de la religión que surge en la Ilustración es complejo. En términos de fe, la teología tradicional competía con nuevas sectas, como el pietismo, y más fundamentalmente con búsquedas religiosas, como el deísmo, que parecía dispuesto, más que nada, a eliminar la religión de las creencias religiosas. Los intentos de construir un cristianismo "razonable" o "racional" causaron tantos problemas como los que resolvieron. Algunos historiadores han afirmado —y probablemente Hegel hubiese estado de acuerdo con ellos— que los deístas y los cristianos "razonables" corrían, por igual, el riesgo de erigir a la razón humana misma como foco de una nueva religión, mientras que movimientos sociales tales como las logias masónicas bien podían verse como el signo exterior de nuevos cultos sustitutos, seculares, cosa que ocurría especialmente en los países católicos.[17]

[17] Véase el argumento de Carl Becker, *The Heavenly city of the eighteenth-century philosophers*, New Haven, Yale University Press, 1932.

El cambio y el debate religiosos también tuvieron profundas consecuencias en la esfera política. Es un lugar común decir que la metáfora central del pensamiento político del siglo XVII era religiosa, mientras que el siglo XVIII presencia la lenta desintegración de la idea de que las comunidades políticas y las religiosas debían coincidir. Ésta era la lógica implícita en el debate sobre la tolerancia que tuvo lugar en toda Europa, y que involucró, a aquellos gobernantes y comunidades que la apoyaron, en un esfuerzo consciente por cambiar la base del poder legítimo. La razón principal por la cual la implantación de las ideas de tolerancia religiosa libremente debatidas, tan obvia para nosotros, llevó tanto tiempo y provocó, en el siglo XVIII, una discusión tan intensa es que los gobernantes que impusieron la tolerancia tenían que basar su legitimación en algo que no fuese la sanción religiosa. El debate de la tolerancia consistía, en última instancia, en la discusión de la naturaleza misma de la monarquía (véase el capítulo 3). Esta cuestión, pues, formaba parte intrínseca de lo que algunos historiadores han descrito como la "desacralización" del reinado en este periodo. En este sentido, así como en otros, sin duda tenía razón Hegel al plantear que la Ilustración era una continuación de la Reforma. Otra cuestión que analizaremos en el capítulo 9 es si también le abrió la puerta a la revolución.

9. EL FIN DE LA ILUSTRACIÓN: ¿CONSPIRACIÓN Y REVOLUCIÓN?

> *El imperio de la ignorancia y la superstición se acercaba más y más a su derrumbe, las luz del* Aufklärung *avanzaba más y más, y los gestos convulsivos con los que las criaturas de la noche aullaban ante el amanecer mostraban con toda claridad que ellas mismas desesperaban de alcanzar la victoria y que estaban reclutando sus reservas para un último contraataque enloquecido. Luego hicieron erupción los desórdenes en Francia: y entonces volvieron a levantar sus cabezas vacías y a chillar a todo pulmón: "¡Miren, ésos son los terribles resultados del* Aufklärung*! ¡Vean a los filósofos, los predicadores de la sedición!". Todos aprovecharon esta magnífica oportunidad para dirigir su veneno contra quienes apoyaban el* Aufklärung.[1]

En 1789, Francia entró en un periodo de cambio revolucionario que habría de presenciar la total reestructuración del estado, la caída de la monarquía y su sustitución por una república. Para 1793, Francia estaba desgarrada por la guerra civil y la lucha de facciones, y también había iniciado hostilidades contra varios estados vecinos. En su interior, las diferencias políticas y el colapso económico se reprimían mediante el uso del terror. Para muchos contemporáneos, así como para historiadores posteriores, la conexión entre estos acontecimientos y la Ilustración resultaba sumamente problemática. ¿Cómo era posible que una era que había presenciado tantos esfuerzos por lograr la reforma racional de la sociedad, el gobierno y el individuo terminase con tantas convulsiones y violencia? ¿Fue la revolución consecuencia de la Ilustración, o fue el repudio de ésta? ¿Se produjo porque se había ido en exceso en pos de la Ilustración o no lo suficiente? ¿La revolución estuvo siempre implícita en la Ilustración, o sólo se produjo en Francia debido a factores mucho más contingentes y de corto plazo? En particular, la violencia de la revolución, que traumatizó a sus contempo-

[1] Citado del *Oberdeutsche Allgemeine Literaturzeitung* de agosto de 1793, en T. C. W. Blanning, "The Enlightenment in Catholic Germany", R. Porter y M. Teich (comps.), *The Enligtenment in national context*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981, p. 126.

ráneos, ¿fue el resultado inevitable de las intensas tensiones políticas de una situación revolucionaria a partir de 1789, o fue generada por las ideas de la Ilustración, de las cuales estaban totalmente empapados los hombres de esa revolución? Las respuestas a estas preguntas habrían de resultar cruciales para valorar la importancia tanto de la Ilustración como de la revolución misma en el siglo XIX. A su vez, esta revolución hizo mucho por conformar las actitudes públicas en relación con el cambio social y los movimientos revolucionarios a partir de entonces. Los autores conservadores, como el influyente historiador francés Henri Taine, interpretaron el impacto de la Ilustración sobre la revolución en términos muy negativos, que, por lo tanto, difieren mucho de la insistencia en la Ilustración como un proyecto inconcluso y de una inmensa fuerza liberadora, que es característica de las obras de algunos teóricos del siglo XX, como Jürgen Habermas.

Es posible que el más conocido de los intérpretes conservadores de la Ilustración y de su impacto en la Revolución francesa fuese el abate Barruel (1741-1829), un ex jesuita, cuya *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme* [*Memorias para servir a la historia del jacobinismo*], de 1797, fue de gran importancia para determinar muchas de las actitudes decimonónicas hacia la Ilustración y sus vínculos con la Revolución francesa. Barruel publicó su obra en una atmósfera de inestabilidad política que sólo concluiría cuando Bonaparte tomó el poder en 1799. Como ex jesuita, tenía razones personales bien fundadas para que no le gustasen los principios ilustrados que habían contribuido a la caída de su orden y a su propio exilio en Rusia. Barruel creía que la revolución en Francia, con toda su violencia concomitante, y con el sacrilegio del ataque a la monarquía francesa y a la iglesia católica en ese país, se había debido a una conspiración de *philosophes* de la Ilustración, agrupados en organizaciones secretas como la de los *illuminati* en Alemania o las logias masónicas que se habían difundido por muchos lugares de Europa. Mientras los escritos de los *philosophes* socavaban los valores tradicionales de los cuales dependían el estado y la sociedad, los miembros de los *illuminati* o los concurrentes a las logias masónicas se infiltraban en el gobierno. Para Barruel, resultaba evidente que la facción política de los revolucionarios franceses conocida como los jacobinos, durante cuyo periodo de dominio llegó a su punto culminante el uso del terror en la revolución, no eran otra cosa que la continuación de la conspiración para destruir la sociedad civil. Veía así a la revolución, no como una forma radicalmente nueva de política, o una ruptura dramática con el pasado, como la entendían muchos de los mismos

revolucionarios, sino más bien como el desenmascaramiento de desarrollos previos a muy largo plazo dentro de la Ilustración.

Los detalles de estos argumentos pueden parecernos absurdos: las teorías de las conspiraciones para explicar los grandes desarrollos históricos se han desprestigiado bastante en los últimos cien años. Las tesis de Barruel, frente a las que tenemos el beneficio de más de un siglo de trabajo sobre los orígenes y el curso de la revolución, parecen incapaces de explicar la diversidad de factores que contribuyeron a que ésta se produjera en Francia, por no hablar de su imposibilidad de reflejar la diversidad de la Ilustración misma. A algunos de los contemporáneos del abate, incluso los que se oponían a la revolución, sus argumentos les resultaron poco convincentes. Pero vale la pena recordar que no pasó lo mismo con otros. Por ejemplo, los de Barruel se anticipaban en las famosas *Reflections on the Revolution in France* [*Reflexiones sobre la Revolución francesa*],[2] de Edmund Burke (1790). La obra de aquél fue un éxito de ventas y tuvo un impacto muy difundido, no sólo sobre las evaluaciones de los especialistas acerca de las relaciones entre la Ilustración y la revolución, sino también sobre las percepciones públicas, mucho más amplias, de esas cuestiones. Las razones de ello son dobles. En primer lugar, sus *Mémoires…* se insertaban en una tesis respecto de la Ilustración que ya se había aducido de manera consistente en otros espacios durante el mismo siglo XVIII, en toda una subespecie de novelas y comentarios contemporáneos. Por ejemplo, la popularísima novela *Le comte de Valmont*, de la que se hicieron siete ediciones entre 1774 y 1785, describía una conspiración de *philosophes* para tomar el poder en Europa.[3] Ya desde el decenio de 1770, la revista conservadora *Année Littéraire* había sostenido regularmente la idea de una conspiración de los *philosophes*. Parte del impulso de este punto de vista procedía del hecho de que el editor de esa publicación, Elie-Catherine Fréron, y muchos de sus colaboradores, entre los cuales en algún momento se contó el mismo Barruel, eran jesuitas que habían quedado desposeídos por la abolición de su orden en 1773. Fréron y su equipo supieron

[2] Edmund Burke, *Reflections on the Revolution in France*, compilado por Conor Cruise O'Brien, Londres, Penguin, 1986, p. 211: "La cábala literaria había creado, algunos años antes, una especie de plan sistemático para la destrucción de la religión cristiana. Perseguía este objetivo con un celo que hasta entonces sólo se había encontrado entre quienes propagaban algún sistema de piedad". Una visión opuesta puede encontrarse en el realista Mallet du Pin, "Of the degree of influence wich the French philosophy has had upon the Revolution", *The British Mercury,* 14, 15 de marzo de 1799.

[3] Philippe-Louis Gérard, *Le comte de Valmont, ou les égarements de la raison*, París, 1774, que para 1807 llegó a tener doce ediciones.

manejar con gran sagacidad las inquietudes de su tiempo, trazando paralelismos directos entre la presunta "conspiración" de los *philosophes* contra el trono y el altar, y la "herejía" protestante, asociada, en la mente de sus lectores, con el periodo de guerra civil religiosa en Francia durante los siglos XVI y XVII, época que no sólo presenció el caos y el conflicto civil, sino también un gran debilitamiento de la autoridad de la monarquía en Francia. Como lo expresa un historiador reciente, el concepto de *conspiración* aparece, como "una forma secularizada de la idea de herejía", en el *Année Littéraire*, que probablemente era la revista más leída en la Francia del siglo XVIII.[4]

Estos argumentos contribuyeron a una renovada intolerancia religiosa en Francia, que culminó con el célebre caso del protestante Jean Calas, acusado, sobre la base de evidencias sin gran sustento, de haber asesinado a su hijo. La rehabilitación de Calas fue tema de una famosa campaña del ateo Voltaire. El éxito que tuvo la banda de escritores de Fréron al atizar esas inquietudes debería recordarnos hasta qué punto las cuestiones religiosas eran las que seguían organizando el pensamiento de las élites educadas en la Francia de la Ilustración. Y debería recordarnos también que los hombres "marginales" o "desposeídos", como lo fueron los jesuitas a partir de 1773, que se ganaban la vida con la pluma, no siempre dedicaron su talento, como querría hacernos pensar Robert Darnton, a atacar los poderes vigentes. "Grub Street" y el *Année Littéraire* recogían toda una serie de inquietudes que continuaban vibrando en Francia durante el siglo XVIII, las cuales, sin duda, seguían teniendo la fuerza suficiente en los decenios de 1790 y 1800 para conseguir apoyo a la tesis de Barruel. Hacia 1820 parecía haber nuevas evidencias que sustentaban sus argumentos. La oleada de movimientos revolucionarios que recorrió Europa en los decenios de 1820 y 1830, y que en efecto, sobre todo en estados del sur del continente como Nápoles, estaba bajo la influencia de sociedades secretas de activistas políticos, parecía brindar vívidas evidencias empíricas del vínculo entre conspiración, revolución y formas mutantes de "jacobinismo".[5]

Sin embargo, el trabajo de Barruel dista de ser el único intento de analizar la conexión entre la Ilustración y la revolución. En 1856,

[4] Amos Hoffman, "The origins of the theory of the *philosophe* conspiracy", *French History*, 2, pp. 152-172, 1988.

[5] Véanse J. M. Roberts, *The mythology of the secret societies*, Londres, Secker and Warburg, 1972; "The French origins of the 'right'", *Transactions of the Royal Historical Society*, 23, 1973, pp. 27-53.

Alexis de Tocqueville publicó su *The Ancien Régime and the French Revolution* [*El antiguo régimen y la Revolución francesa*]. De Tocqueville, un político liberal preocupado por las crecientes tendencias autoritarias en Francia después de que Luis Napoleón tomara el poder en 1852, no era una figura conservadora que mirara con pesar los tiempos idos en los que el trono y el altar permanecían incuestionados. Le interesaba mucho demostrar que había continuidad entre el siglo XVIII y la revolución, pero que ésta no radicaba, como la viera Barruel, en una conspiración exitosa de los *philosophes,* sino más bien en el poder creciente del estado centralizado que, en su opinión, no había perdido fuerza entre el antiguo régimen y la propia revolución, y que tenía tanta capacidad de extinguir la verdadera libertad como la que tuvieran los excesos del gobierno de la plebe. De Tocqueville afirmaba que, una vez llevados por los acontecimientos a la política práctica, a partir de 1789, los *philosophes*, a los que veía como pensadores utópicos y sin experiencia, habían sido incapaces de ofrecer un baluarte ideológico contra el avance del terror político que había llevado adelante el desarrollo de la centralización. De hecho, su idealismo utópico, tanto antes como después de 1789, había creado una situación en la cual no fue posible contener el debate y las diferencias legítimas, por lo cual el terror se convirtió en la única manera de ejercer el poder, lo que condujo a un enorme reforzamiento del gobierno central despótico. Para nuestros propósitos, la influyente historia de De Tocqueville se presenta como una versión negativa de la tesis de Barruel.

Gran parte de la tesis de De Tocqueville ha encontrado ecos, algunos más distantes que otros, en los estudios históricos actuales. Un ejemplo es el énfasis de Robert Darnton en los escritos de oposición de "Grub Street" como factor que socavó la autoridad a finales del siglo XVIII. También lo es, en una dirección diferente, el planteo de Keith Baker en el sentido de que la República de las Letras sirvió, no sólo como sustituto del verdadero debate político antes de la revolución, sino también como prototipo de la política de la esfera revolucionaria pública.[6] Baker coincidiría con De Tocqueville en que, bajo el antiguo régimen:

[6] K. M. Baker, "Enlightenment and Revolution in France: Old problemas, renewed approaches", *Journal of Modern History*, 53, pp. 281-303: "En un viraje crítico conceptual, la 'opinión' se convirtió en un sustituto imaginario del 'poder' como constituido simbólicamente durante el antiguo régimen, y adquirió algunas de sus características fundamentales", p. 285.

El manto de los *philosophes* ofreció asilo seguro a las pasiones del momento, y el fermento político se canalizó a la literatura, con el resultado de que ahora nuestros escritores se convirtieron en líderes de la opinión pública, y durante un tiempo desempeñaron el papel que en los países libres recae normalmente en el político profesional.[7]

Esta opinión coincide con la de Habermas acerca de la esfera pública de la Ilustración que analizamos en el capítulo 1. La reciente reinterpretación de la revolución que hizo François Furet recoge también esta "versión benigna" de la tesis de De Tocqueville cuando destaca la importancia de las reuniones intelectuales informales prerrevolucionarias, las *sociétés de pensée*, que presagiaron muchas de las formas de organización y movilización revolucionarias.[8] No obstante, todas estas interpretaciones modernas difieren en un aspecto importante de la de De Tocqueville: se interesan mucho más por la *forma* de la asociación entre los *hommes de lettres, philosophes* o intelectuales aficionados que en el *contenido* real de la crítica al antiguo régimen. En otras palabras, no se ocupan directamente ni de las acusaciones de Barruel acerca de que el *contenido* de sus ideas en contra del viejo régimen habría lesionado también a la iglesia y a la monarquía, ni de las imputaciones de De Tocqueville de "utopismo" o falta de sentido práctico. François Furet, en particular, no hace mayor esfuerzo por vincular su descripción de la naturaleza específica del pensamiento y el lenguaje revolucionarios, en especial la de los jacobinos, con la Ilustración. De manera que el énfasis en la continuidad entre las formas sociales de la República de las Letras y las formas políticas de la revolución deja sin respuesta el interrogante acerca del impacto de los escritos mismos de los *philosophes.*

Se trata, en parte, de un alejamiento deliberado del estilo de análisis de, por ejemplo, Louis Blanc, quien en su *Histoire de la Révolution Française,* de 1874, hace un esfuerzo sostenido por rastrear las ideas de la *Encyclopédie* a lo largo de toda la revolución. También refleja el

[7] Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution,* compilado por H. Brogan, Londres, 1966, pp. 163-164.

[8] François Furet, *Interpreting the French Revolution,* Cambridge, Cambridge University Press, 1981, publicado originalmente como *Penser la Révolution Française,* París, Gallimard, 1978. Aquí resulta de especial relevancia el análisis que hizo Furet de "el más malinterpretado de los historiadores de la Revolución francesa" (p. 212), Augustin Cochin, sobre lo que él llama las *sociétés de pensée* del antiguo régimen, el heterogéneo grupo de asociaciones intelectuales que iba desde las academias provincianas hasta las logias y clubes masónicos.

hecho de que es sumamente difícil valorar el impacto de los escritores de la Ilustración sobre la revolución, en especial porque los *philosophes* difícilmente elaboraron un *corpus* unificado de pensamiento. Mientras los revolucionarios mismos aludían con frecuencia a Voltaire y Rousseau, sobre todo, sus propias ideas se movían muchas veces en direcciones que hubiesen horrorizado a aquellos cuyos nombres empleaban para legitimar sus acciones. Podría discutirse, por ejemplo, si Rousseau hubiese apreciado los usos que se dieron a su *Contrato social* a fin de justificar el empleo del terror haciendo referencia a la voluntad general. Si bien se hicieron muchos llamamientos a ideales de la Ilustración, tales como los de "progreso" y "razón", en 1789 eran pocos los que podían prever el alcance de los cambios que habrían de tener lugar hacia 1792. La Ilustración no fue unidad, y tampoco lo fue la revolución. Para muchos parecía que 1792 marcó el inicio de cambios mucho mayores de los que se hubiesen pensado en 1789, y diversos historiadores posteriores se han preguntado si los años 1789-1799 presenciaron una revolución o muchas separadas, cada una de las cuales guardaba una relación diferente con el siglo XVIII y sus complejos debates.

Esto nos deja ante distintas cuestiones sin respuesta para comprender la relación entre la Ilustración y la revolución. Parte del problema se deriva de la gran redefinición que ha tenido lugar en nuestra comprensión de la Ilustración misma. Ya no resulta posible pensarla, ni siquiera dentro de Francia, como un movimiento dedicado exclusivamente al debilitamiento ideológico del trono y el altar. Fuera de Francia, como vimos (capítulo 3), resultaría aún menos justificada esa interpretación. Al mismo tiempo, también ha cambiado en gran medida nuestra comprensión del carácter de la revolución misma. Gracias a la obra de François Furet y otros, la Revolución francesa ha dejado de verse, según lo pretendía la ortodoxia marxista, como un episodio de la lucha de clases, para considerarse, cada vez más, un fenómeno político impulsado por una cultura y un discurso políticos específicos, cuyos orígenes en la Ilustración siguen sin estar del todo claros. También quedan en gran medida sin resolver los problemas de cronología. Algunos historiadores, como Dale van Kley, han señalado que las palabras clave del discurso político de la Revolución francesa, como "nación" o "representación", eran usadas ya en el decenio de 1760 por los parlamentos franceses, no en apoyo de la Ilustración sino en *oposición* a los intentos de la corona por cambiar las estructuras políticas y económicas sustentadas en la desigualdad y en los privilegios imposi-

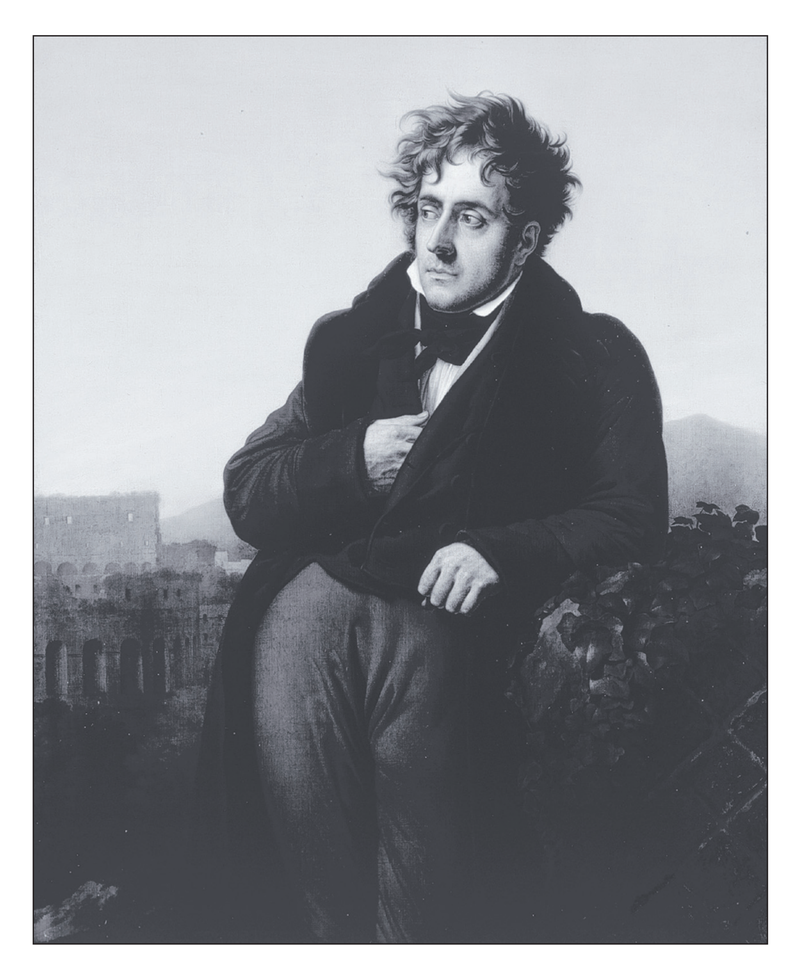
tivos.[9] Si los términos clave del discurso político de la revolución estaban presentes ya en fecha tan temprana, y si aquélla puede ser entendida principalmente como un fenómeno de la política cultural, ¿por qué pasaron más de treinta años desde la aparición de las palabras clave de la revolución hasta el colapso del antiguo régimen? François Furet, por otro lado, parece sostener que la cultura política específica de la revolución cristalizó muy tarde, tal vez recién en la campaña electoral de los estados generales de 1788. Por lo tanto, aunque sabemos mucho más que antes acerca de la naturaleza de la cultura política de la Ilustración, especialmente en Francia, parece que, a medida que se redefine cada campo, las respuestas están más lejos que nunca.

No obstante, parte del problema puede radicar en la aproximación lineal adoptada en el debate. La revolución se ha visto como el punto culminante de la Ilustración. Esto ocurre especialmente durante la era historiográfica que definió la Ilustración como un fenómeno peculiarmente francés. Sin embargo, quien observe el curso del siglo XVIII en su conjunto podrá entender fácilmente que ésta es una visión engañosa. Un periodo pacífico llamado "Ilustración" *no* terminó abruptamente por un trastorno repentino llamado "revolución". Para la mayor parte de Europa es mucho más correcto afirmar que la Ilustración y la revolución avanzaron lado a lado durante gran parte del siglo. Podría decirse, incluso, que la Ilustración *comenzó* con la revolución, con la que tuvo lugar en Inglaterra en 1688, la cual creó las condiciones para la aparición de la filosofía con la cual John Locke analizó el nuevo modo de pensar en torno de las relaciones entre gobernantes y gobernados. Las revueltas contra la autoridad establecida, sobre todo en la segunda mitad del siglo, estaban muy difundidas. A partir del decenio de 1760, esa centuria presenció levantamientos en lugares tan distantes entre sí como Ginebra (1764), Córcega, para la cual Rousseau redactó el borrador de una nueva constitución (decenios de 1720 y 1760), las colonias británicas de América del Norte (1775-1783) y los Países Bajos del Imperio austriaco (1789). A estas revueltas, Palmer les ha aplicado el calificativo de "democráticas".[10] Sin embargo, esta tipología ha despertado una

[9] Dale van Kley, *The Damiens affair and the unravelling of the Ancien Regime, 1750-1770*, Princeton, Princeton University Press, 1984, y "The Jansenist constitutional legacy in the French Revolution", K. M. Baker (comp.), *The French Revolution and the creation of modern political culture*, Oxford, Pergamon Press, 1987, I, pp. 169-201.

[10] R. R. Palmer, *The age of the democratic revolution*, Princeton, Princeton University Press, 1956, 2 vols.

gran controversia en torno de *cuán* “revolucionarios” o democráticos fueron los alzamientos que Palmer estudia. Los Países Bajos austriacos, por ejemplo, estaban tan interesados en restablecer la relación histórica de la provincia con Viena —que veían amenazada por José II— como en crear una ligera extensión de la participación política.



11. François-René, vizconde de Chateaubriand, medita sobre las ruinas de Roma, frente al Coliseo. El cuadro es obra de Anne-Louis Girodet de Roussy-Trioson. Este retrato del famoso escritor, viajero y político personifica las tormentosas emociones de los inicios del periodo romántico. Muchas de sus obras atacaron la Ilustración y defendieron a la iglesia católica contra las creencias antirreligiosas de algunos de los filósofos.

En este contexto, la revolución estadunidense se ha planteado muchas veces como el espacio por excelencia para observar la conjunción de las ideas de la Ilustración y un cambio violento de gobierno. Sin duda, los estadunidenses parecían deseosos de crear un *novum ordo saeculorum*, un nuevo orden en el Nuevo Mundo, no de regresar a un pasado superior. ¿Pero en qué medida es posible ver a los colonos norteamericanos inspirados, de hecho, por ideas puramente ilustradas en su lucha contra el gobierno británico? Sin duda había muchas razones para que hubiese resentimientos entre la colonia y el gobierno metropolitano, incluso sin influencia alguna de la Ilustración. A partir de 1763, Londres trató de transferir a las colonias los crecientes costos del imperio y la colosal deuda de guerra acumulada desde 1754. Esto significó que la relación política entre las trece colonias y Londres fue experimentando cada vez más tensión a medida que aquéllas cuestionaban su falta de representación en el parlamento londinense que tan pesadas cargas les imponía.

Pero la ideología que alimentó este conflicto tenía muchas fuentes diferentes. Las concepciones religiosas puritanas acerca del estado esencialmente pecaminoso del hombre convivían incómodamente con las ideas ilustradas de progreso, optimismo y fe en la racionalidad humana, y tenían una firme presencia en las colonias debido a los renacimientos religiosos o al "gran despertar" de los decenios de 1730 y 1740. Otros elementos de la ideología norteamericana también eran anteriores a la Ilustración, en especial el republicanismo que se originó con los modelos clásicos y se reforzó por influencia de los humanistas cívicos del Renacimiento. La interpretación norteamericana del republicanismo hacía énfasis en la virtud de una sociedad simple de ciudadanos autónomos comprometidos con el bien común y subrayaba la independencia de cada individuo. Si bien en ella había mucho que le hubiese resultado atractivo a Rousseau, los ideales norteamericanos se adelantaron varios años a los del ginebrino. No obstante, los norteamericanos también creían que el ciudadano y el gobierno debían estar unidos por un contrato, idea de gran fuerza en los *Tratados sobre el gobierno civil* de Locke, que pueden verse como el verdadero inicio de la Ilustración misma. Sin embargo, la idea de contrato de Locke se topó con varias dificultades en la situación norteamericana porque presuponía una sociedad cuyos miembros fuesen iguales. ¿Podía aplicarse realmente a las colonias inglesas en América, sostenidas por el trabajo esclavo? Éste es uno de los conflictos centrales de la Ilustración, y hemos visto

qué difícil resultaba para sus representantes, incluso para los que no vivían en sociedades esclavistas, hacer extensivas las implicaciones lógicas de la igualdad y los derechos naturales a todos aquellos a los que clasificaban como "otros" (véanse los capítulos 3, 4 y 6). Tal vez precisamente porque los revolucionarios estadunidenses trataron de crear un *novus ordo,* estaban destinados a evidenciar los problemas últimos de las ideas ilustradas en relación con el cambio. Quizá estos revolucionarios hayan terminado por enfrentarse al mismo dilema al que harían frente los franceses veinte años más tarde, a saber, la imposibilidad de construir un orden político basado en la igualad de derechos sin tener que transformar el orden social desigual. Posiblemente, la enseñanza que nos deja la revolución norteamericana sea que algunos filones de la Ilustración tuvieron mucha influencia al permitir que ciertos grupos pensasen en realizar cambios, pero también que éstos no pudieron rebasar los límites de las modificaciones que consideraban posibles para el orden social. Esta contradicción entre el apoyo a los derechos supuestamente universales y la exclusión de hecho de gran número de seres humanos del goce de éstos es central y característica del pensamiento de la Ilustración.[11]

A partir de nuestras reflexiones sobre el ejemplo estadunidense resulta evidente que si pensamos que la conexión entre "Ilustración" y "revolución" sólo se refiere a la Revolución francesa, estamos generando más problemas de los que resolvemos. Además, no hay que olvidar que durante el siglo XVIII no sólo hubo muchos intentos anteriores a 1789 por cambiar gobiernos, sino que en el decenio de 1790 se dieron asimismo muchas tentativas violentas en otros países, aparte de Francia, por modificar ya fuese la dirección de la política gubernamental o a quienes en efecto detentaban el poder. Muchas de esas revueltas tenían que ver de manera bastante explícita con conflictos por los programas ilustrados llevados a cabo por algún gobierno y estaban encabezadas por oponentes o por seguidores de la Ilustración. En Toscana, por ejemplo, estalló toda una serie de disturbios tras la partida con rumbo a Viena del gran duque Pedro Leonardo, quien sucedió a su hermano José como emperador de Austria. Esas rebeliones, conocidas como "Viva María", se desataron —como lo indica el lema que utilizaban— en oposición a las reformas religio-

[11] Henry F. May, *Enlightenment in America,* Nueva York, Oxford University Press, 1976; Colin Bonwick, *The American Revolution*, Charlottesville, University of Virginia Press, 1991; J. G. A. Pocock, *The Machiavellan moment: Florentine political thought and the Atlantic Republican tradition*, Princeton, Princeton University Press, 1975.

sas instituidas allí por Pedro Leopoldo y los obispos jansenistas a fin de reducir el esplendor y el derroche del culto, el número de feriados religiosos y la riqueza de las órdenes religiosas, especialmente de aquellas que no desempeñaban labores socialmente útiles.[12] En Hungría, la rebelión amenazó los esfuerzos del emperador José por modificar las relaciones entre los vasallos y los terratenientes y por alterar los vínculos entre Viena y Budapest. Muchos gobernantes dieron marcha atrás a sus programas ilustrados de reforma en el decenio de 1790, dejando aislados a aquellos elementos de las élites y el servicio del estado que antes habían apoyado esas transformaciones. Esos grupos fueron la base del apoyo a Francia en muchas áreas cuando los ejércitos de la Revolución francesa, a partir de 1792, empezaron a crear repúblicas satélite en Holanda, Suiza, Nápoles y el norte de Italia. En esas regiones hubo muchos que lograron convencerse de que la anexión a Francia era la única manera de preservar los programas de reforma de la Ilustración. Al menos esos contemporáneos no vieron ruptura alguna entre la Ilustración y la revolución en Francia. Que con frecuencia las esperanzas que cifraban en los franceses resultasen total o parcialmente frustradas no altera ese hecho. Todo esto significa que una vez que abandonamos el modelo lineal de una historiografía más antigua, de un siglo ilustrado que concluyó catastróficamente con una revolución, podemos ver que la relación entre ambos fenómenos era mucho más compleja. Las revueltas y revoluciones se produjeron a lo largo de toda la Ilustración. Algunas de ellas se incorporaron al corazón mismo de ésta, como lo demuestra el enaltecimiento de Pasquale Paoli, cabeza del movimiento para lograr la independencia corsa de la república de Génova, quien aparecía como luchador heroico contra el despotismo para pensadores tan distintos como David Hume y Jean-Jacques Rousseau. Otros levantamientos, como "Viva María" en Toscana, estaban en clara oposición a los programas ilustrados.

Por otro lado, la Ilustración tampoco estaba demasiado cómoda con el concepto de "revolución". Queda claro, por ejemplo, que sólo gradualmente, a todo lo largo del siglo XVIII, la palabra llegó a tener las connotaciones propias del siglo XX; por eso, al analizar el vínculo

[12] Estas revueltas no tardaron en vincularse a la hostilidad hacia las reformas económicas de Pedro Leopoldo, en especial hacia la desregulación del comercio de los granos. Véase Gabriele Turi, *"Viva Maria": La reazione alle riforme leopoldine 1790-1799*, Florencia, Olschki, 1969.

entre Ilustración y revolución, se corre el peligro de imponer una terminología anacrónica y definir así un problema de una forma que resultaría irreconocible para sus protagonistas. Durante gran parte del siglo XVIII, a juzgar por la evidencia de los diccionarios y la búsqueda del uso vigente, "revolución" derivaba su sentido original de la mecánica y la astronomía, y significaba, simplemente, "dar una vuelta completa" o "recorrer una órbita completa", como en la frase "la revolución de la tierra alrededor del sol". En el contexto del comentario político, "revolución", especialmente en la primera parte del siglo XVIII, quería decir "un cambio que regresa a un estado de cosas anterior". Esto coincide muy bien con el objetivo declarado de la mayoría de las "revoluciones" anteriores a 1776, que era restablecer un estado original y mejor, más que crear uno radicalmente nuevo. A medida que transcurría el siglo, esta palabra llegó a significar cualquier trastorno del orden establecido, cualquier conjunto de crisis o cambios. Así se usa el término en muchos libros de historia publicados durante el siglo XVIII con títulos como *Las revoluciones de Polonia* o *Las revoluciones de Francia.* El término "revolución" sólo empezó a acercarse a su sentido moderno después de la revuelta de las colonias norteamericanas contra el dominio británico, a partir de 1775. Ese levantamiento exitoso pareció demostrarles a muchos de sus contemporáneos que era posible establecer una nueva clase de estado, una república secular. Esta impresión se fortaleció cuando las trece colonias adoptaron, como lema de su sello federal, las palabras *Novus ordo saeculorom,* "un nuevo orden de los siglos". Este lema significaba que su revolución, lejos de restablecer un estado de cosas previo, había creado algo completamente nuevo, una ruptura en el curso de la historia y un "nuevo orden". Éste fue el sentido de la palabra "revolución" que habrían de recoger los franceses en 1780, así como todos los movimientos de cambio subsecuentes.[13]

Es posible que los historiadores hayan adoptado sólo el significado que tuvo en las postrimerías de la Ilustración —lo que vuelve problemáticos los vínculos entre Ilustración y revolución por su afirmación de la posibilidad de producir un orden político radicalmente diferente del que había existido antes— y que se ocupasen muy poco del problema de *cuántos* cambios, y de qué tipo, en opinión de los

[13] Para un análisis más amplio de la palabra véase K. M. Baker, *Inventing the French Revolution: Essays on French political culture in the eighteenth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 203-223.

propios pensadores ilustrados, quedaban comprendidos en su idea de revolución. Desde luego, a medida que transcurría el siglo, fue adquiriendo prominencia la idea de que los asuntos humanos manifestaban un “progreso”, más que una serie de reconstituciones de asuntos pasados. La metáfora dominante del cambio histórico, en otras palabras, llegó a ser la “flecha del tiempo”, más que la “rueda de la fortuna”, tan cara a la Edad Media y el Renacimiento, es decir, algo direccional, más que cíclico. De manera que hacia el final de la Ilustración estaban presentes, sin duda, por lo menos algunas de las precondiciones para poder visualizar un distanciamiento radical del pasado, debido a ideas ilustradas clásicas como la de “progreso”. No obstante, el hecho de que este proceso distara de haberse completado lo demuestra la forma en que la revolución en Francia, sobre todo en su fase jacobina, produjo una retórica que se describía a sí misma tanto como un *regreso* a una edad de oro como en términos de un nuevo orden del ser, una *ruptura* total con el proceso histórico precedente.

Sin embargo, los pensadores de la Ilustración nunca se alejaron mucho del problema que, como hemos visto, se encontraba en el centro de la *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?*, de Kant: hasta dónde, y con qué consecuencias, debía permitirse que las ideas alcanzasen su pleno potencial de producir cambios en el mundo. La mayoría de los intelectuales franceses, como hemos visto, tenían claro que no deseaban que la Ilustración se filtrase demasiado hacia abajo en la escala social, temerosos de que causase disturbios. Las áreas de Europa en las cuales se la utilizó de manera consciente para auspiciar y legitimar el cambio social lo hicieron en el marco del objetivo general de estabilización a largo plazo de la sociedad y la monarquía. La política educativa en las tierras austriacas, por ejemplo, procuró producir en los individuos una aceptación menos supersticiosa, más “racional”, y por lo tanto más aceptable, de los deberes concomitantes al estatus social con el cual nacían, más que contribuir a su movilidad social.

Parecería entonces que aún está abierto el expediente de la relación entre la Ilustración y la revolución. Ya no es posible seguir viendo simplemente a la primera como un movimiento de ideas ubicado en Francia que produjo allí una revolución violenta, ya fuese por reformar demasiado, por cuestionar demasiado o, alternativamente, por sustituir la política por la opinión hasta el punto de que sólo fue posible llevar a cabo las reformas necesarias por medios revoluciona-

rios y violentos. Tampoco, pese a los trabajos de Darnton y otros, se pueden suscribir por entero los argumentos —comunes también en el siglo XIX— según los cuales la lectura de los *philosophes* tiene que haber socavado necesariamente el consenso ideológico y social sobre el cual descansaba la monarquía. Es difícil decir de un libro determinado, cualquiera que sea, que sus lectores se hubiesen movilizado de inmediato en contra de los poderes vigentes. También corresponde subrayar que los lectores no recogen un mensaje unívoco en lo que leen. Todo mensaje escrito puede ser interpretado de muchas maneras diferentes y algunas, si no muchas de ellas, sin que medie la intención del autor. También es probable que la creciente circulación de libros y panfletos de tendencia crítica, que iban desde los ataques pornográficos contra la familia real —que hoy atraen la atención de la investigación feminista—[14] hasta los serios comentarios de Voltaire, Rousseau o Raynal, fuese en parte el registro o el *resultado* de un estado de cosas preexistente, más que su *causa*, es decir, los problemas políticos y financieros reales de la monarquía francesa, su menguante capacidad de impresionar y movilizar a las élites, el desgaste del poder de la vida cortesana y el patronazgo real para enarbolar los símbolos de una poderosa monarquía cristiana pueden haber sido las condiciones previas para el surgimiento de las críticas ilustradas, más que su consecuencia. En función de esto, es imposible dudar de que una oleada creciente de críticas a la monarquía difícilmente hubiera dejado de debilitar su control sobre el corazón y la mente de sus súbditos. Al respecto, y sobre todo en Francia, fueron de importancia especial los continuos ataques a las creencias religiosas, sobre las que se basaban los cimientos ideológicos de la monarquía, y de las cuales podemos ver, por sus propias acciones a partir de 1789, cuán consciente era Luis XVI. No obstante, otra cosa distinta es afirmar que si la Ilustración contribuyó a la revolución en Francia al debilitar, sobre todo entre las élites, el apego por el trono y el altar, su influencia provocó necesariamente la violencia de la fase jacobina de la revolución, etapa que la mayoría de los analistas del siglo XIX veían como centro mismo de la experiencia revolucionaria. Más allá de esta cuestión, hay otra que dista más aún de haber sido resuelta: la Revolución francesa, ¿fue un movimiento único, o fueron varias fases revolucionarias distintas? También éste es un expediente que todavía no se cierra.

[14] Por ejemplo, Lynn Hunt, *The family romance of the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, 1992; *The invention of pornography*, Nueva York, Zone Books, 1993.

Más recientemente, Reinhard Koselleck ha sostenido, en su *Critique and crisis...* [*Crítica y crisis*], que lo que condujo a la creación de una situación revolucionaria fueron las contradicciones internas de la Ilustración en Europa central y sobre todo en Prusia.[15] Como vimos, mientras intentaban realizar una reforma en concordancia con algunos ideales específicamente ilustrados, como la racionalidad y la uniformidad (capítulos 3 y 8), los monarcas seguían insistiendo en sus posiciones garantizadas por el derecho dinástico y la sanción religiosa. Al mismo tiempo, muchos de ellos, en especial José II y Federico el Grande, desmantelaron gran parte del ceremonial cortesano que habían ido erigiendo sus antecesores con el objetivo de crear un orden simbólico centrado en la persona real. La tradición y la innovación, la racionalidad, el universalismo y las intervenciones personales del monarca se combinaban con cierta dificultad y, sostiene Koselleck, produjeron una situación en la cual la contradicción había llegado a ser tan grande como para paralizar el desarrollo de la monarquía, de modo que no podían lograrse mayores cambios y reformas a menos que se desmantelase su propia base. Esta tesis recibe apoyo también de algunos comentarios contemporáneos. Por otro lado, tampoco esto ha sido probado. ¿Quién sabe qué hubiese pasado si el estallido de la revolución en Francia no hubiese conducido a un sentimiento general de inestabilidad en Europa que minó los programas de reforma? No es imposible que las monarquías mismas hubiesen seguido evolucionando en la misma dirección, salvando gradualmente la contradicción entre su base tradicional y sacra y sus programas racionalistas de reforma. En otras palabras, el argumento de Koselleck se plantea en términos tales que vuelven imposible una respuesta. Tampoco debe olvidarse el alcance de la oposición social a las reformas ilustradas. Los levantamientos "Viva María" en Toscana, las revueltas urbanas en la Holanda austriaca en 1789 y la resistencia de los terratenientes —que estuvo muy cerca de ser una rebelión armada— en Hungría demuestran que, lejos de culminar en revolución como la única salida para las políticas de la Ilustración, que había llegado a una *impasse* con la base tradicional del antiguo régimen, podría más bien suceder que la Ilustración en Europa central haya terminado en revueltas mucho más tradicionales dirigidas *contra* las políticas iluministas y *por* la restauración de un estado de cosas anterior.

[15] Reinhard Koselleck, *Critique and crisis: Enlightenment and the pathogenesis of modern society*, Oxford, Nueva York y Hamburgo, Berg, 1988.

En síntesis, gran parte de la discusión acerca de la relación entre Ilustración y revolución emanó de una historiografía hipnotizada por la Revolución francesa y, en particular, por su fase más violenta, la jacobina, entre 1792 y 1794. Esta postura no supo tomar en cuenta la *concurrencia* de la Ilustración y la revolución en Europa y en las colonias norteamericanas de Gran Bretaña. Los límites del cambio y la *crítica* se ponían a prueba, de manera constante, durante la Ilustración misma. La historiografía en cuestión tampoco logró destacar adecuadamente la diferencia que hubo en la práctica y la dirección de la Ilustración en distintas regiones de Europa, y minimizó el número de revueltas que se produjeron a finales del siglo XVIII, que no fueron Ilustraciones frustradas, como sostiene Koselleck, ni "Ilustraciones que se convirtieron en terror revolucionario", según habrían afirmado los historiadores de derecha, sino movimientos reales, *contra* las políticas ilustradas, por parte de sectores significativos de la sociedad.

Al fin, quizá podamos aseverar que la Ilustración no representó una barrera importante en Francia ni en otros estados a una creciente oleada de críticas al *statu quo*, buena parte de la cual tuvo lugar dentro de la clase gobernante misma. Desde luego, la crítica al poder no era una experiencia nueva en la historia europea. Sin embargo, lo que había aportado la Ilustración no era sólo un gran número de formas nuevas y no tradicionales de definir y legitimar el poder por medio de ideas tales como *ley natural, razón* y demás; también había movilizado a sectores de la sociedad hacia la "opinión pública" que, como lo señalara antes Kant, requería un firme control para que no trastornase el orden social y político. Tal como se observó en el capítulo 2, la Ilustración fue más eficaz para crear nuevas relaciones entre las élites y reunir a algunos sectores de éstas en las nuevas formas de sociabilidad centradas en las ideas, que para llegar hasta las clases sociales más bajas. Tal vez en esta redefinición y removilización de las élites, así como en la naturaleza específica de las ideas que discutía, fue donde la Ilustración, al crear la "opinión pública", generó también condiciones que, dados los factores o la tensión política adecuados, permitieron que se produjese la revolución. Finalmente, es probable que las inquietudes de Kant acerca del impacto disruptivo de la Ilustración —problema que ha estado en el meollo de los intereses de este libro— fueran, en efecto, justificadas.

BIOGRAFÍAS BREVES

BECCARIA, Cesare (1738-1794). Conocido por ser el autor del tratado *Dei delitti e dei pene* (1764). Tuvo un enorme impacto sobre el pensamiento de la Ilustración en torno del derecho, el crimen y la pena capital, que se denuncia en esa obra, junto con la tortura judicial y la justicia arbitraria. Su libro secularizó la idea del castigo, que, afirmaba, era un mecanismo de autodefensa necesario por parte de la estructura social, más que algo infligido por sanciones divinas contra el pecado. Su obra no dio mayores indicios de la manera en que se había de convencer a los gobiernos para que modificaran los sistemas de derecho criminal; no obstante, se hicieron muchas traducciones y el trabajo tuvo un gran impacto en la práctica, sobre todo en los estados más pequeños, como Toscana, e incluso en Francia, donde la tortura judicial empezó a ser desmantelada en el decenio de 1780.

BUFFON, Georges-Louis Leclerc, conde de (1707-1788). Nació en Montbard, en el seno de una familia de funcionarios legales de alto rango. Tras un importante recorrido por Italia, instaló su residencia en París y fue miembro tanto de la Académie Française como de la Academia de Ciencias. Su impacto sobre la Ilustración derivó principalmente de sus escritos sobre historia natural (*Histoire naturelle, générale et particuliere,* 15 vols., 1749-1767). Buffon entendía que la naturaleza tenía una historia mucho más antigua que la sugerida por la cronología bíblica, y estuvo muy cerca de defender la idea de que las especies podían cambiar con el tiempo. Estas opiniones, y su apoyo implícito a la noción de que el hombre estaba, intrínsecamente, *dentro* del orden natural, provocaron la condena de la Facultad de Teología de París en 1749. Como director del Jardin Royal, los jardines botánicos reales, Buffon desempeñó también un importante papel en la divulgación del conocimiento de la historia natural.

CATALINA II (1729-1796). Emperatriz de Rusia, fue influida por Voltaire, Montesquieu y la *Enciclopedia,* y mantuvo correspondencia con Voltaire, Diderot y madame Geoffrin, anfitriona de un salón. Intentó europeizar Rusia, pero con frecuencia se ha cuestionado su relación

con la Ilustración, ya que concedía ventajas sistemáticas a la nobleza y elevaba constantemente el número de esclavos. Sus conquistas territoriales a expensas de Turquía y Polonia, además, parecían tener poco que ver con el apoyo general de la Ilustración por las relaciones internacionales pacíficas. No obstante, gozó de una gran reputación entre los *philosophes,* y es probable que fuese muy influida por los pensadores ilustrados en lo tocante a su proyecto de un código legal general para Rusia.

D'ALEMBERT, Jean le Rond (1717-1783). Hijo ilegítimo de la escritora y anfitriona de un salón Claudine de Tencin (1682-1749), adquirió rápida fama como matemático. Fue miembro de los salones de madame Geoffrin y Madame de Deffand, donde conoció a la pasión de su vida, Julie de Lespinasse. Junto con Diderot, fue el coeditor de la *Enciclopedia* y redactó su *Discurso preliminar,* una importante reflexión sobre la naturaleza y organización del conocimiento. Escribió alrededor de 1 400 de sus artículos, lo que hizo que entrara en controversia con Rousseau y con el músico Rameau. A partir de 1758 dejó que Diderot se hiciese cargo de la obra y empezó a escribir crítica musical y literaria. En 1779 fue nombrado secretario perpetuo de la Real Academia de Ciencias de París. Con frecuencia se ha visto a D'Alembert como uno de los últimos pensadores capaces de contribuir a toda la gama del conocimiento.

DIDEROT, Denis (1713-1784). Alcanzó la fama durante su vida en gran medida como coeditor de la *Enciclopedia,* y en menor grado como dramaturgo, crítico de arte y comentarista de asuntos de su tiempo; por supuesto, ninguna de estas funciones estaba completamente separada de las demás. Muchos otros trabajos suyos sólo llegaron a conocerse de manera póstuma, como ocurrió con el *Supplément au voyage de Bougainville,* publicado en 1796. Diderot provenía de una familia de artesanos y dueños de talleres de provincia, creyentes ortodoxos, que vieron a su hijo tomar las órdenes menores en 1726. Rechazó la vida religiosa para trabajar como empleado de un abogado, escritor y tutor particular hasta su boda, en 1743. Rechazó rápidamente la fe en la existencia de un Dios personal, y veía a la naturaleza misma y a la materia como algo lleno de energías, en transformación constante. En aparente contradicción con este determinismo implícito, predicaba asimismo una moralidad secular de benevolencia y virtud cívica, y satirizaba los que consideraba prejuicios sociales contra el adulterio

y la represión sexual. Entre 1773 y 1774, invitado por la emperatriz Catalina, visitó Rusia, pero salió de allí decepcionado. Muchas de las ideas de Diderot se discutían también en su vasta correspondencia.

FEDERICO II, rey de Prusia (1712-1786). Tras padecer muchas dificultades en la primera parte de su vida, en 1740 sucedió a su padre como rey. Ese año le arrebató a Austria la rica provincia de Silesia y precipitó así a Europa en la guerra de la sucesión austriaca. En 1756 su agresión desencadenó el conflicto internacional conocido como guerra de los siete años. Desempeñó un papel fundamental en la partición de Polonia, en 1773. Durante su reinado se modernizó la economía prusiana, mientras se incrementaban los poderes de la clase aristocrática y perduraba la servidumbre. Federico se rodeó de *philosophes* como La Mettrie, el marqués de Argens y Maupertuis, a quien contrató para dirigir la nueva Academia de Ciencias de Berlín. Voltaire lo visitó en 1750. El mismo Federico escribió ampliamente sobre su propia vida y época, y de manera más general acerca de política y la realeza, textos que fueron admirados por el *philosophe* Grimm y condenados por Diderot en su *Pages contre un tyran* de 1771.

FRANCKE, August Hermann (1663-1727). Después de concurrir a la Universidad de Francfurt, se sintió atraído a Dresde, donde se volvió discípulo del afamado reformador religioso Philip Spener. Francke, con Spener detrás, se dedicó a predicar así como a educar. En ese proceso convirtió a muchos al pensamiento de los pietistas, tal como llegó a conocerse su grupo de cristianos reformados. No obstante, sus éxitos lo hicieron víctima de la persecución de los católicos ortodoxos, y sus enemigos lograron prohibir sus clases de estudio de la Biblia y, más tarde, hicieron que lo expulsaran de la iglesia de Erfurt, donde predicaba. Entonces, Spener lo mandó a Halle, prometiéndole un puesto de profesor de griego y de lenguas orientales en la universidad que pronto se fundaría en esa ciudad. Francke comenzó a desempeñarse como pastor de Glaucha, uno de los suburbios más pobres de la ciudad. A medida que Halle se iba convirtiendo en el cuartel general de los pietistas, Francke utilizaba el movimiento para ayudar a los pobres. Se esforzó por conseguirles comida, empleos y, lo más notorio, educación gratuita. Estableció varias escuelas gratuitas, al igual que su muy conocido orfanato, pero también alimentó y educó sin costo alguno a miles de estudiantes pobres. Sus establecimientos se transformaron en el modelo de instituciones similares en toda Alemania.

FRANKLIN, Benjamin (1706-1790). Se formó como impresor en Filadelfia. Entre 1730 y 1748 publicó *La Gaceta de Pensilvania*; de 1732 a 1757, el *Almanaque del pobre Richard*, colección de preceptos morales e información. Alrededor de 1727 creó el club de debates "Junto", al que suele considerarse el origen de la American Philosophical Society, establecida formalmente en 1743 y que sigue siendo, hasta hoy, una de las instituciones más importantes de la vida cultural estadunidense. Franklin intervino también en la fundación, en 1742, de la Biblioteca Pública de Filadelfia. A partir de 1746 experimentó con la electricidad, aunque ahora se cuestiona si alguna vez realizó el famoso experimento de la cometa. Hasta entonces, su vida había sido un perfecto ejemplo de manipulación ilustrada del poder de la imprenta y la discusión. La eminencia que obtuvo con ello se tradujo en posiciones de poder político. Pasó los años 1766 a 1770 tratando de lograr la conciliación entre Londres y los colonos americanos. Fue miembro del comité que redactó la Declaración de Independencia, y pasó los años 1776 a 1785 en París, negociando un tratado de comercio y una alianza militar defensiva. En 1790 presentó al congreso varios memoriales exigiendo la abolición de la esclavitud. Al respecto, sus acciones directas contrastan con las opiniones equívocas de Jefferson sobre los mismos temas.

GOETHE, Johann Wolfgang von (1749-1832). Es considerado, en general, el autor de mayor influencia del periodo romántico alemán y también por muchos como la principal figura literaria que ha dado Alemania. Pese a su deseo inicial de dedicar sus energías al estudio de los clásicos, a los 16 años fue enviado, a instancias de su padre, a estudiar leyes en la Universidad de Leipzig (1765-1786). Esto, sin embargo, no sofocó sus ambiciones literarias: escribió poesía lírica, obras de teatro y de ficción, además de practicar el derecho. Varias de sus obras sirvieron para atizar el movimiento de *Sturm und Drang* (tormenta e ímpetu), que combatía la racionalidad de la Ilustración. *Las desventuras del joven Werther*, su novela increíblemente popular (1774), por ejemplo, creó el perfil del héroe romántico. En 1775 Goethe empezó a trabajar como funcionario de la corte en Weimar, donde quedó a cargo de las minas, los caminos, las finanzas y la guerra. A partir de 1782 fue también el presidente de la tesorería. Siguió creciendo como escritor y se ocupó asimismo de temas científicos. Entre éstos se contaban la alquimia y la formulación de una teoría de la luz opuesta a la de Newton. Probó también la existencia del hueso

intermaxilar en el hombre, evidencia que utilizó para demostrar la naturaleza continua de la anatomía entre las especies animales y la humana (aunque el hueso ya había sido descubierto antes en París, en 1780). En 1801 se lo liberó de la mayoría de sus deberes en la corte para que se dedicase más plenamente a su arte. No obstante, durante muchos años siguió actuando como supervisor general de artes y ciencias y director de los teatros de la corte. Además de otros numerosos escritos, publicó la que para muchos es su obra maestra, el drama en dos partes *Fausto*, en 1808 y 1832. Durante sus años postreros se lo reverenciaba como icono cultural alemán viviente, y tanto artistas como hombres de estado de todo el mundo iban en peregrinación a Weimar para conocerlo.

HERDER, Johann Gottfried von (1744-1803). Nació en Prusia oriental, en el seno de una familia intensamente pietista, y llegó a ser alumno de Immanuel Kant en la Universidad de Königsberg. Se ordenó en 1767 y se estableció en Riga, donde publicó sus *Fragmentos acerca de la literatura alemana moderna,* en los que abogaba por una literatura alemana independiente. En 1769 viajó a Francia y, al volver a Alemania, conoció a Lessing en Hamburgo y se convirtió en predicador de la corte del conde Schaumburg-Lippe. En 1774 publicó *Otra filosofía de la historia,* que combatía el cosmopolitismo y el racionalismo. En 1776 se trasladó a Weimar, donde conoció a Goethe y publicó trabajos sobre poesía hebrea, así como sus *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad* (1784-1791). Algunas de estas ideas fueron reconsideradas bajo el impacto de la Revolución francesa en sus *Cartas sobre el progreso de la humanidad,* de 1793.

HOLBACH, Paul-Henri Thiry, barón de (1723-1789). Era de origen suizo, e hizo fortuna en París como financiero. Reunió a su alrededor a un grupo que incluía a D'Alembert, Diderot, Buffon, Raynal y Rousseau. Atacaba la religión organizada y sostenía la realidad exclusiva del mundo material. Gran parte de su obra se publicó clandestinamente para evitar la censura, pero también escribió para la *Enciclopedia* artículos sobre religión y ciencias de la tierra. *Système de la Nature*, de 1770, su obra más famosa, fue atacada por Voltaire y Federico II de Prusia.

JEFFERSON, Thomas (1743-1826). Tercer presidente de los Estados Unidos (1801-1809), nació en el seno de la sociedad de plantadores de Virginia. Se involucró en historia natural, exploraciones (en

especial la expedición de Zebulon Pike y la de Lewis y Clark [1804-1806]) y fundó la Universidad de Virginia. Elegido (1769-1776) como miembro de la Virginia House of Burgesses (la primera cámara representativa de los Estados Unidos), actuó como presidente del comité que redactó la Declaración de Independencia. Incluyó en ella pasajes contra la esclavitud que fueron eliminados ante la insistencia de las delegaciones de Georgia y Carolina del Sur. Fue gobernador de Virginia entre 1779 y 1781 y ministro estadunidense en Francia de 1785 a 1789. Durante su presidencia se produjo la expansión de los Estados Unidos gracias a la compra de Luisiana, un vasto territorio de límites desconocidos que se extendía al oeste del río Mississippi. Propietario de esclavos durante toda su vida, prohibió su importación, pero no su posesión ni el tráfico interno en el país. Su única obra publicada, *Notes on the State of Virginia*, una compilación de información acerca de la geología y la historia natural del estado, con observaciones sobre el problema de la esclavitud, apareció en 1781.

JONES, sir William (1746-1795). Nacido en Inglaterra, ya desde joven demostró un marcado interés por los idiomas. Su interés persistió mientras estuvo en Oxford, donde estudió literatura oriental y adquirió el conocimiento de lenguajes como el persa, el árabe, el hebreo, el italiano, el español, el chino y el portugués (antes de morir conocía en total trece lenguas). Después de adquirir cierto renombre como orientalista, decidió dedicarse a una ocupación más rentable. En 1774 aprobó los exámenes de la barra de abogados y en 1783 llegó a ser juez de la suprema corte en Bengala, India. Poco después fue elevado al rango de caballero. Afortunadamente, su interés por los estudios orientales no cesó con su éxito en el campo del derecho. Estudió sánscrito, fundó la Sociedad Asiática de Bengala, tradujo muchos textos indios fundamentales y, en general, planteó la importancia de buscar la sabiduría en Oriente. También, al señalar la similitud del sánscrito con el latín y el griego, fue el padre del campo de la filología comparada.

KANT, Immanuel (1724-1804). Nació en Prusia, en una familia intensamente pietista. Después de estudiar en la Universidad de Königsberg, trabajó allí, en 1756, como profesor de matemáticas y filosofía. Experimentó la influencia de D'Alembert y de Rousseau, así como la del filósofo escocés David Hume. Su obra más famosa, la *Crítica de la razón pura*, apareció en 1783. En 1784 participó en un concurso para

responder a la pregunta "¿Qué es la Ilustración?" y en 1795 publicó *Sobre la paz perpetua.* Aunque sus reflexiones acerca de la base de la racionalidad procedían del rechazo de Locke a las ideas innatas, se preguntó si la razón o alma podía ser autónoma o independiente de las impresiones sensoriales.

LA METTRIE, Julien Offray de (1709-1751). Nació en Caen y fue educado por los jesuitas. Estudió medicina en Leiden, donde fue alumno de Boerhave. Sus intereses médicos lo llevaron a una posición materialista que afirmó en su trabajo de 1747, *L'Homme Machine*, y en 1748, en el *Discurso sobre la felicidad.* La Mettrie fue muy influido por la filosofía epicúrea, sobre la cual, en 1750, publicó un análisis. Esas opiniones le atrajeron la hostilidad de católicos y protestantes por igual, y se vio obligado a salir de Leiden rumbo a Berlín, donde fue muy bien recibido por Federico II. Tampoco le era muy favorable la opinión de los *philosophes,* ya que su pensamiento iba en contra de buena parte del optimismo y de la idea de que la moralidad era, de alguna manera, "natural" y, por lo tanto, innata.

LAVATER, Johann Caspar (1741-1801). Nacido en Zurich, fue el decimotercer hijo de un médico que también ocupaba cargos importantes en el gobierno de la ciudad. En 1763 hizo un viaje de un año a Pomerania, en el norte de Alemania, uno de esos "viajes educativos" que realizaban con frecuencia los intelectuales de clase media con aspiraciones cuyo objetivo era hacer contactos y acumular información de todo tipo. Su viaje le permitió trabar amistad con Moses Mendelssohn y con el poeta Klopstock. En 1774 realizó un viaje similar a lo largo del Rin y conoció a Goethe, quien apoyó inicialmente sus teorías fisiognómicas, pero luego las atacó. En 1771 publicó su obra más famosa, los *Physiognomische Fragmente.* El libro causó mucha controversia y terminó por recibir poco apoyo de la comunidad intelectual. Su teoría acerca de que las cualidades del carácter (por ejemplo, "controversión" o "afecto") podían localizarse en rasgos de la parte exterior del cráneo fue importante para investigadores posteriores en la localización de áreas cerebrales. Sus contemporáneos, empero, señalaron la naturaleza arbitraria de las definiciones de cualidades del carácter y cuestionaron la idea de que la formación exterior del cráneo tuviese alguna relación con la configuración del cerebro mismo. Lavater se opuso enérgicamente a la Revolución francesa y recibió heridas fatales durante el sitio francés a Zurich, en 1799.

LICHTENBERG, Georg Christoph (1742-1799). Después de estudiar matemáticas, astronomía y ciencias naturales en Gotinga, en 1770 fue profesor de filosofía en esa universidad. A partir de entonces, su carrera se transformó y fue escritor, matemático, inventor y el primer físico experimental de Alemania. Llegó a ser tenido en alta estima como crítico y hombre de ingenio. Entre otros, dirigió sus críticas contra muchos de los autores del *Sturm und Drang* y los poetas sentimentalistas. *Aforismos*, colección de ideas sueltas que había escrito a lo largo de los años, se publicó después de su muerte y ha sido disfrutado por muchos lectores como el intrigante retrato de una mente fértil. También llegó a ser un anglófilo convencido en el curso de su vida, y hasta su muerte promovió a Inglaterra como el más grande país que existía. Sus estudios de electricidad lo llevaron a inventar las "figuras de Lichtenberg", que fueron un antecesor de la moderna xerografía. Contribuyó mucho, también, al desarrollo de la metodología científica.

LINNAEUS, Carl (1707-1778). Aunque amó las plantas durante toda su vida, dio inicio a su educación superior estudiando medicina tanto en la Universidad de Lund como en la de Upsala. Pero fue gracias a sus conocimientos sobre la sexualidad de las plantas que obtuvo el cargo de catedrático de botánica en Upsala. Tras cierto tiempo, en 1735 se tituló como médico en la Universidad de Harderwijk, pero siguió escribiendo ensayos de botánica y relacionándose con los principales naturalistas de su tiempo. Tras varios años alejado de su Suecia natal, regresó para instalar en Estocolmo un consultorio médico que alcanzó gran fama. En 1741 ingresó en la Universidad de Upsala como profesor de botánica. Su contribución más famosa a la ciencia fue su método sistemático para la identificación de plantas y animales por medio de la jerarquía de género, clase y orden. En 1747 se lo designó médico real en jefe y en 1758 se le otorgó un título de nobleza.

LOCKE, John (1637-1704). Fue autor del *Ensayo sobre el entendimiento humano* (1690) y una de las figuras clave de la Ilustración temprana. Su obra tuvo una importancia fundamental porque criticaba la doctrina de Descartes de las ideas innatas, con lo cual sentó las bases para muchas de las posteriores reflexiones de Hume, Condillac y Kant, entre otros, acerca del significado de la inteligencia humana. También se lo considera pionero de la lucha por la tolerancia religiosa, a

partir de su *Carta sobre la tolerancia* de 1689, así como por *La racionalidad del cristianismo,* de 1695. Tuvo una influencia muy fuerte sobre Voltaire y Rousseau, cuyo *Emilio, o de la educación* (1762) muestra el influjo de sus *Pensamientos sobre la educación,* de 1693. La Ilustración encontró también, en el segundo de sus *Dos tratados sobre el gobierno civil,* la base de su pensamiento sobre la idea de la naturaleza contractual de la sociedad y el gobierno.

L'OUVERTURE, Toussaint (1743-1803). Dirigente de la única revuelta de esclavos del Caribe que tuvo éxito, nació cerca de Cap François, en la posesión francesa de Saint Domingue (hoy Haití), de padres esclavos. Su vida estuvo definida por su resistencia a la esclavitud. Tomó parte de la insurrección de esclavos de 1791, que dio por resultado, en 1793, el colapso del sistema esclavista en la isla. Encabezó las fuerzas de defensa contra la ocupación británica de Saint Domingue en 1798 y en 1799 derrotó una rebelión mulata. Para 1801, él y sus fuerzas controlaban toda la isla y presentaron resistencia al intentó de Napoleón de volver a establecer la esclavitud. En 1802 fue superado por una fuerza militar francesa bajo el mando del general Leclerc. Capturado, murió en la cárcel en Francia.

MENDELSSOHN, Moses (1729-1786). Abuelo del compositor, fue la primera figura judía de importancia que participó en la Ilustración. Aprovechó el clima de tolerancia religiosa impuesto por Federico II para crear un círculo intelectual y publicar numerosas obras. Simultáneamente escribía en hebreo, entre otros, un valioso comentario sobre Maimónides. Hizo varios aportes a las discusiones de su tiempo acerca de la tolerancia religiosa y la emancipación judía, aunque insistiendo en la necesidad de la diversidad cultural y de evitar la uniformidad. Contribuyó al debate de 1784 acerca de la definición de la Ilustración y escribió mucho sobre estética. Su obra demuestra la capacidad de los debates de la Ilustración para movilizar a los pensadores por encima de líneas étnicas y religiosas.

MONTESQUIEU, Charles-Louis de Secondat, barón de la Brède (1689-1755). Era miembro de una familia destacada dentro de la nobleza dedicada a las leyes en Francia y fue presidente del Parlement, o corte de apelaciones soberana de Burdeos, a partir de 1726. En 1721 apareció su primera obra de importancia, *Cartas persas,* una sátira a las instituciones francesas que, al mismo tiempo, presentaba una visión

del Oriente menos idealizada que la habitual. *El espíritu de las leyes,* de 1748, fue un gran éxito de ventas, traducido a numerosos idiomas, y una de las obras más difundidas de la Ilustración, sobre todo después de que atrajera la hostilidad de la iglesia y fuera incluida en el Index en 1751. Planteaba la inevitabilidad de diferentes sistemas de gobierno debido a la forma en que los estados están modelados por el clima, la geografía, la historia, sus dimensiones y la "moral" de sus habitantes.

NEWTON, Isaac (1642-1727). Es considerado con frecuencia el fundador de la cosmología moderna, después de que planteó su teoría de la atracción o gravitación universal en su *Principios matemáticos de la filosofía natural* de 1687. Fue profesor del Trinity College de Cambridge y director de la casa de moneda, realizó investigaciones fundamentales en el campo de la óptica y fue visto con frecuencia, sobre todo en Europa, como ejemplo del investigador empírico y objetivo. No obstante, se dedicó también a los problemas alquímicos y a las interpretaciones numéricas de las profecías bíblicas.

QUESNAY, François (1694-1774). Después de vivir una infancia azarosa, llegó a ser cirujano, primero del duque de Villeroi y después de Luis XV. Sus habitaciones en Versalles se convirtieron en punto de reunión para Diderot, Turgot y Mirabeau. Se lo asocia sobre todo a la nueva teoría económica, denominada fisiocracia, que se analizaba en los artículos que escribió para la *Enciclopedia.* La fisiocracia considera a la tierra como única fuente de riqueza y propugna una monarquía fuerte que garantice la operación del libre mercado de la tierra y los productos agrícolas. Sus principales obras fueron *Droit naturel,* de 1765, y *Maximes générales du governement économique d'un royaume agricole,* publicada en ese mismo año. Sus teorías influyeron también a Karl Marx.

RAYNAL, Guillaume-Thomas, abate (1713-1796). Era un sacerdote de las órdenes menores que hasta 1750 se ganaba la vida como profesor particular y periodista. La publicación de sus *Anécdotas literarias,* en 1750, le brindó un espacio en ascenso entre los intelectuales parisinos. En 1770 escribió la obra sobre la que descansa su reputación moderna, la *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes,* que fue una de las primeras grandes historias del colonialismo europeo, vasto compendio de

conocimiento geográfico y comercial, así como argumento en pro de la moralidad del comercio y la inmoralidad de la esclavitud. Este libro, realizado con ayuda de Diderot, le dio tal fama que se marchó de París hacia la provincia, tratando de reducir los inconvenientes de la publicidad. Estuvo en contra de la Revolución francesa.

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1712-1778). Nació en Ginebra, donde lo crió su padre, que era relojero. Dejó su ciudad natal y emprendió una existencia trashumante, se convirtió al catolicismo en Turín y se vinculó a madame de Warens en Chambéry, desde 1736 hasta 1738. En esa época, concentrado en la música, llegó a París en 1742 y trabó amistad con Diderot. En el decenio de 1740 se inclinó cada vez más por la escritura, empezando con artículos para la *Enciclopedia*. En 1750 ganó un concurso de la Academia de Dijon con su *Discurso sobre las ciencias y las artes*; le siguió el *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*. Se peleó después con Voltaire y Diderot. Otras obras importantes fueron su novela *Julia, o la nueva Eloísa* (1761); *Emilio, o de la educación* y *El contrato social* (1762). Su autobiografía, las *Confessions*, apareció de manera póstuma entre 1782 y 1788. Su influencia, en especial la del *Contrato social,* aumentó durante la Revolución francesa.

SMITH, Adam (1723-1790). La obra de este autor, quien probablemente haya sido el pensador económico más famoso de la Ilustración, sigue usándose para justificar ideologías económicas modernas. A partir de 1748 fue miembro de un círculo intelectual del que formaban parte David Hume, Hugh Blair, el filósofo del "sentido común", y William Robertson, el historiador del imperio español. Su primer libro, la *Teoría de los sentimientos morales*, de 1759, lo hizo famoso. Pasó en Francia los años de 1763 a 1765 y llegó a conocer, no sólo a Voltaire, sino también a pensadores fisiócratas como Turgot; éstos creían que la tierra era la base de la riqueza. Desde 1767 hasta 1776 Smith se concentró en producir teorías sobre la división del trabajo, el dinero y la libertad de comercio. Esos estudios sirvieron de base para su obra más famosa, *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, de 1776.

TURGOT, Anne-Robert-Jacques (1727-1781). Inició su carrera como miembro del Parlement de París y colaboró en la *Enciclopedia* con muchos artículos, sobre todo de economía. En 1761 se lo nombró intendente de la provincia de Limusín, es decir, gobernador civil de la

monarquía, y entre 1774 y 1776 fue ministro de Finanzas. Fue uno de los pocos pensadores de la Ilustración que ocuparon altos cargos en Francia; sus ideas económicas se parecían mucho a las de fisiócratas como Quesnay, aunque también fue influido por Adam Smith. Su carrera en el gobierno fue debilitada por su apoyo al libre mercado del trigo, lo que llevó a que se elevaran los precios y se produjeran motines en toda la Île de France, la llamada "guerra de las harinas" de 1775. Se oponía también a la existencia de los gremios de artesanos, a los que veía como una restricción al libre comercio.

VOLTAIRE, François-Marie Arouet (1694-1778). Fue una de las figuras dominantes de la Ilustración debido a su longevidad, su inmensa obra, su capacidad de movilizar la opinión pública y sus relaciones con los grandes. Nacido en el seno de una familia dedicada al derecho y educado por jesuitas, ingresó a temprana edad en la sociedad cortesana, inició su carrera de dramaturgo, pasó una importante temporada en Inglaterra (1726-1729) y se dedicó a la historia, con su *Charles XII* (1731), y al comentario político, con las *Cartas inglesas* (1734). La protección de madame de Pompadour hizo que se lo designase historiador de la corte, y Federico II lo invitó a Berlín, donde estuvo entre 1750 y 1753. Usó su prestigio para salvar la vida y la reputación de las familias Calas y Sirgin, y en 1763 escribió su *Tratado sobre la tolerancia.*

WEDGWOOD, Josiah (1730-1795). Nacido en Inglaterra, contribuyó a convertir la producción cerámica en una gran industria y también desarrolló formas nuevas para ésta. Tras darse a conocer trabajando en el negocio familiar y asociándose más tarde al célebre ceramista Thomas Whieldon, abrió su propia fábrica en Burslem, en 1759. Diez años más tarde inauguró otra, a la que llamó Eturia, donde se destacó por construir, como contribución a la sociedad, un pueblo para sus trabajadores. Además, con ayuda de su socio Thomas Bentley, aplicó a su empresa modernas técnicas de comercialización, lo que logró ampliar su influencia. Inspirándose en la antigüedad, inventó una cerámica negra sin vidriado y la porcelana azul con diseños blancos en relieve.

WESLEY, John (1703-1791). Célebre por haber sido un gran evangelista y el fundador del metodismo. También escribió mucho a lo largo de su vida, incluyendo colecciones de himnos, historias, biografías y sus diarios. Después de estudiar en Oxford se ordenó primero como diácono (1725) y luego se convirtió en profesor de aquella universi-

dad (1726), donde enseñaba griego. Fue ordenado sacerdote en 1728. Tras una fallida misión en Georgia (1735-1738), mientras leía en una reunión en Londres el "Prefacio" a la *Epístola a los romanos* de Lutero tuvo una revelación: tuvo la firme sensación de que la salvación era cierta y se sintió impulsado a transmitir esa certeza a los demás. Pero la mayor parte del clero regular titubeó ante su extrema pasión y lo rechazó. Fundó entonces la primera capilla metodista (1739) y la fundición Moorfields, cuartel general de los metodistas.

WINCKELMANN, Johann Joachim (1717-1786). Nació en Alemania e inició su carrera estudiando teología y medicina en las universidades de Halle y de Jena. Sin embargo, decidió que su verdadero interés era la historia del arte, y en 1748 viajó a Roma para trabajar allí como bibliotecario de un cardenal. Habría de sentir también vocación por la arqueología, y en 1763 lo designaron superintendente de antigüedades de Roma. Tal vez la obra de mayor influencia de las que escribió fue *Historia del arte de la antigüedad* (1764). Murió asesinado en Trieste.

WOLLSTONECRAFT, Mary (1759-1797). Nació en Londres, Inglaterra, e inició su carrera como maestra y directora de una escuela de Newington. Allí, junto con su hermana Eliza, se dio cuenta por primera vez de que las niñas a las que estaba tratando de educar habían sido forzadas por los hombres a ocupar una posición inferior en la sociedad. Expresó su preocupación en *Thoughts on the education of daughters*, de 1787, obra en la que proclamaba que los ideales de la Ilustración exigían que las mujeres recibiesen una educación decente. Fue gobernanta de lord Kingsborough, tras lo cual se fue varios años a Francia a observar y escribir acerca de las conmociones políticas y sociales que se estaban produciendo. Al volver a Inglaterra se incorporó a un grupo radical en el que figuraban William Godwin, Tom Paine, Henry Fuseli y Joseph Priestley. Entre sus muchos textos, el más famoso, sin duda, es *Reivindicación de los derechos de la mujer* (1792), un clásico del feminismo. Se casó con Godwin y murió al dar a luz a su hija Mary, quien se haría famosa como autora de *Frankenstein*.

ZINZENDORF, Nikolaus Ludwig, Graf von (1700-1760). Nació en Dresde, Alemania. Su sensibilidad religiosa fue configurada por el pietismo de su padrino Spener y el *Paedagogium* de Francke en Halle. Se formó como jurista en Wittenberg y también estudió teología. Se desempeñó como funcionario público desde 1721 hasta 1727, cuando

abandonó esa senda para convertirse en líder de un grupo de moravos exiliados debido a sus creencias religiosas. Les permitió instalarse en sus propiedades, donde fundaron una comunidad llamada Herrnhut (protección del Señor). Fundó la iglesia morava y se convirtió en su obispo en 1734, cuando se ordenó en Tubinga. Consideraba que los moravos eran parte de la iglesia luterana y que se concentraban en el "misticismo de Jesús" y en la importancia de la "comunidad religiosa". Sus acciones lo enfrentaron a los cristianos más ortodoxos, y fue exiliado de Sajonia en 1736. Siguió trabajando por expandir la influencia del moravianismo, fundando congregaciones por todo el mundo. Fue asimismo un escritor prolífico, que dejó más de cien libros y numerosos himnos moravos.

LECTURAS ADICIONALES SUGERIDAS

Consecuentes con el enfoque de la Ilustración que se adoptó en esta obra, estas sugerencias para hacer un análisis más profundo se presentan temáticamente, en lugar de vinculadas a determinados capítulos.

Como quiera que se la defina (capítulo 1), la Ilustración ha sido analizada en gran número de obras generales. Aparte de las mencionadas en las notas, el lector puede consultar ejemplos de un estilo de interpretación más antiguo, representado por los vívidos textos de P. Hazard, *The European mind 1680-1715* (publicado originalmente en francés en 1935; traducción al inglés, Cleveland, 1963), y *European thought in the eighteenth century: From Montesquieu to Lessing* ([1a. ed. 1946] Cleveland, 1963). Norman Hampson, *The Enlightenment* (Harmondsworth, 1968), es valioso por su extenso análisis de la ciencia como componente principal de la Ilustración, sobre todo en relación con la religión y la historia. La percepción de Franco Venturi de la importancia de los "márgenes" de Europa se observa en E. Bene e I. Kovacs (comps.), *Les lumiéres en Hongrie, en Europe centrale et en Europe orientale* (Budapest, 1975). El problema de la Ilustración para fundamentar un sistema ético sobre la "naturaleza" se estudia en Lester G. Crocker, *Nature and culture: Ethical thought in the French Enlightenment* (Baltimore, 1963). Desde un punto de vista muy diferente, Lucien Goldmann, *The philosophy of the Enlightenment: The Christian burgess and the Enlightenment* (Cambridge [EUA], 1973), examina las ambigüedades de la Ilustración desde la perspectiva marxista. Más controversial aún es el libro de Margaret C. Jacob, *The radical Enlightenment: Pantheists, Freemasons and Republicans* (Londres, 1981), que pretende postular un carácter mucho más radical del pensamiento ilustrado. Sus conclusiones deberían compararse con el enfoque adoptado en el presente volumen, que propone una visión de la Ilustración paralizada, en sus intentos de cambiar el mundo, por sus propias contradicciones sociales, políticas e intelectuales. El estudioso deberá decidir por sí mismo cuál de estas dos visiones le resulta más convincente. También hay que comparar el trabajo de Jacob con el de Ira O. Wade, *The intellectual origins of the French Enlightenment* (Princeton,

1971), que se ocupa asimismo del problema del radicalismo inicial de la Ilustración.

Resulta difícil valorar las ideas de la Ilustración si no se conoce su entorno social. Las tendencias recientes sostienen que fue posible gracias al surgimiento de la cultura de la imprenta y la lectura, y al desarrollo de la opinión pública y de una "esfera pública". Véanse Craig Calhoun (comp.), *Habermas and the public sphere* (Cambridge [EUA], 1992); James van Horn Melton, *The rise of the public in Enlightenment Europe* (Cambridge [Inglaterra], 2001); Jeffry Ravel, *The contested parterre* (Ithaca, 1999); Dena Goodman, "Public sphere and private life: Toward a synthesis of current historiographical approaches to the Old Regime", *History and Theory,* 31, 1992, y *The Republic of Letters: A cultural history of the French Enlightenment* (Ithaca, 1994); Margaret Jacob, "The mental landscape of the public sphere in European perspective", *Eighteenth Century Studies,* 28, 1994; Anthony J. la Vopa, "Conceiving a public: Ideas and society in eighteenth century Europe", *Journal of Modern History,* 64, 1992; Lawrence E. Klein, "Gender and the public/private distinction in the eighteenth century", *Eighteenth Century Studies,* 29, 1995, pp. 97-109; James van Horn Melton, "Pietism and the Public sphere in eighteenth century Germany", en James Bradley y Dale van Kley (comps.), *Religion, politics and enlightened Europe* (Notre Dame, 2001); Arlette Farge, *Subversive words: Public opinion in eighteenth century France,* trad. Rosemary Morris (University Park, 1995); Benjamin W. Redekop, *Enlightenment and community: Lessing, Abbt, Herder, and the quest for a German public* (Montreal y Kingston, 2000); para una valiosa contribución a un tema descuidado hace muy poco tiempo atrás, referido al origen de la idea de propiedad intelectual en la Ilustración, véase Martha Woodmansee, "The genius and the copyright: Economic and legal conditions of the emergence of the 'author'", *Eighteenth Century Studies,* 17, 1984; para un amplio examen de los placeres de leer, escribir teatro, música y contemplación de pinturas, véase John Brewer, *The pleasures of the imagination: English culture in the eighteenth century* (Chicago, 1997); sobre temas relacionados, véase Isobel Rivers (comp.), *Books and their readers in eighteenth century England* (Nueva York, 1982). La cambiante cultura material de la Francia de la Ilustración y sus colonias, debido a las crecientes comodidades que hizo posible la revolución industrial, desató un debate acerca de las consecuencias económicas y morales del "lujo". Nuevos muebles, como gabinetes y aparadores abiertos o cerrados con cristales, también permitían exhibir artículos de lujo, y

bien pueden haber conducido al desarrollo de nuevas categorías de experiencia. Véanse Daniel Roche, *The history of everyday things: The birth of consumption in France, 1600-1800,* trad. Brian Pearce (Cambridge [Inglaterra], 2000); J. Brewer y R. Porter, *Consumption and the world of goods* (Londres, 1993); J. P. Sekora, *Luxury: The concept in Western thought* (Londres, 1977); J. Brewer, N. MacKendrick y J. N. Plumb, *The birth of a consumer society: The commercialisation of eighteenth century England* (Londres, 1982). Philip Lawson, *The East India Company* (Londres y Nueva York, 1993), es un breve estudio de las compañías transnacionales dedicadas al comercio global de nuevos productos suntuarios, como el té y el algodón.

Hay un número limitado de antologías comprensivas de escritos de la Ilustración. S. Eliot y Beverley Stern (comps.), *The age of Enlightenment* (Nueva York, 1979, 2 vols.), es sumamente completo, pero no le dedica espacio alguno a Rousseau. Peter Gay, *The Enlightenment* (Nueva York, 1973), es casi igual de amplio, aunque les dedica menos atención a las ciencias y las artes y más a los textos políticos. Jane Rendall (comp.), *The origins of the Scottish Enlightenment 1707-76* (Londres, 1978), es la única antología sobre el tema.

Hay multitud de obras sobre pensadores individuales. La que sigue no es más que una selección, y sería fácil multiplicar esta lista por diez. Por otro lado, muchas figuras "menores" siguen esperando un tratamiento biográfico moderno o, muchas veces, de cualquier tipo. John Locke está muy bien expuesto en John Yolton, *John Locke and the way of ideas* (Nueva York, 1956). La mejor biografía breve de Voltaire es la de H. T. Mason, *Voltaire, a biography* (Baltimore, 1981), que debería complementarse con J. H. Brumfitt, *Voltaire, Historian* (Oxford, 1958) y con I. O. Wade, *The intellectual development of Voltaire* (Princeton, 1970). La bibliografía sobre Rousseau es enorme. Maurice Cranston, *Jean-Jacques: The early life and work of Jean-Jacques Rousseau* (Londres, 1983), es una buena introducción, aunque no supera a Ronald Grimsley, *The philosophy of Rousseau* (Oxford, 1973). El controvertido *The rise of totalitarian democracy* (Londres, 1952), de J. L. Talmon, que muestra la profunda huella de la reflexión acerca del Holocausto, afirma que la idea de Rousseau de la voluntad general prefiguró buena parte de la ideología totalitaria del siglo XX. Conviene complementarlo con J. Derathé, *Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps* (París, 1950). Recientemente se ha sometido a Newton a un examen creciente, sobre todo después de la publicación de sus manuscritos por Richard Westfall, cuyo *Never at rest: A biography of Isaac Newton*

(Cambridge [Inglaterra], 1980) debería complementarse con Betty Jo Teeter Dobbs, *The foundations of Newton's alchemy: Or the "hunting of the green lyon"* (Cambridge [Inglaterra], 1975); Henry Guerlac, *Newton on the continent* (Ithaca, 1981); M. C. Jacob, *The Newtonians and the English Revolution, 1689-1720* (Hassocks, 1976); I. B. Cohen, *Franklin and Newton* (Filadelfia, 1956). Sobre Montesquieu, la biografía clásica es la de R. Shackleton, *Montesquieu: A critical biography* (Oxford, 1960). Un estudio anterior de E. Carcasonne, *Montesquieu et le problème de la constitution française au XVIIIe siècle* (París, 1926), explora su aportación a un área clave del debate político en el conflicto acerca de los poderes del absolutismo en la Ilustración. Los coeditores de la *Encyclopédie* siempre han despertado mucho interés. El *Jean D'Alembet 1717-1783* (Oxford, 1963), de Ronald Grimsley, sigue siendo útil, y conviene leerlo junto con Arthur Wilson, *Diderot: The testing years 1713-1759* (Nueva York, 1969). David Hume se conoce muy bien a través de E. C. Mossner, *The Life of David Hume* (Oxford, 1980, 2a. ed.). Es posible acercarse a Kant a través de la grata obra de Stefan Korner, *Kant* (Londres, 1955). Se compara a Herder y Vico en E. Callot, *Les trois moments de la philosophie théologique de l'histoire: Vico, Herder, Hegel* (París, 1974) y en F. M. Barnard, *Herder's social and political thought* (Oxford, 1965). Sobre D'Holbach, A. C. Kors, *D'Holbach's circle: An Enlightenment in Paris* (Princeton, 1977), muestra también la actividad del grupo que apoyaba al ateo radical; las opiniones radicales se analizan, asimismo, en D. W. Smith, *Helvétius: A study of persecution* (Oxford, 1965).

Los conflictos en torno del significado de la Ilustración pueden explorarse además en E. Behr, "In defense of Enlightenment: Foucault and Habermas", *German Studies Review*, 2, 1988, pp. 97-109, y en Jürgen Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen* (Francfurt, 1985). Los antecedentes históricos generales del siglo XVIII pueden encontrarse en W. Doyle, *The old European order, 1660-1800* (Oxford, 1981), que probablemente siga siendo el panorama más completo. Otras revisiones valiosas incluyen T. C. W. Blanning, *The eighteenth century* (Oxford, 2000); Daniel Roche, *La France des Lumiéres* (París, 1993); Linda Colley, *Britons. Forging the nation 1707-1837* (Londres, 1992); Jonathan Israel, *The Dutch Republic: Its rise, greatness and fall, 1477-1806* (Oxford, 1998); Henry F. Mayr, *The Enlightenment in America* (Nueva York, 1967). Entre otras obras se cuentan A. Koch, "Pragmatic wisdom and the American Enlightenment", *William and Mary Quarterly,* 18, 1961; Bernard Bailyn, "Political experience and Enlightenment ideas in eighteenth century Ameri-

ca", *American Historical Review*, 67, 1962, pp. 339-351; acerca de Jefferson, véase N. E. Cunningham, *In pursuit of reason* (Baton Rouge, 1981). Sobre historia religiosa, cuyos temas recorren con tanta intensidad la Ilustración, G. Cragg, *The Church in the age of reason* (Oxford, 1960) es una visión confiable. El conflicto religioso dentro de la iglesia católica y sus considerables consecuencias políticas se estudian en Dale van Kley, *The Jansenists and the expulsion of the Jesuits from France 1757-1765* (New Haven, 1975), mientras que C. Becker, *The heavenly city of the eighteenth-century philosophers* (New Haven, 1932), señala que las posiciones antirreligiosas adoptadas por algunos de los principales pensadores sólo lograron crear una religión alternativa de la "razón". Robert Mauzi, *L'idée de bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle* (París, 1960), analiza una de las principales ideas que reemplazaron el pensamiento religioso tradicional con respecto al lugar del hombre en la tierra. Henry F. May, *The Enlightenment in America* (Nueva York, 1976), destaca de manera parecida el papel de la religión, aunque debería comparárselo con el estudio clásico de Frank Manuel, *The eighteenth century confronts the gods* (Nueva York, 1967), que muestra otras líneas de la Ilustración que se interesan por desmitificar la religión. G. R. Cragg, *Reason and authority in eighteenth-century England* (Cambridge [Inglaterra], 1964), y Hans Frei, *The eclipse of Biblical narrative* (New Haven, 1977), narran aspectos diferentes de la misma historia sobre el impacto de la religión comparada en el estatus del cristianismo. Los estudios clásicos de John McManners, *Death and the Enlightenment: Changing attitudes to death among Christians and unbelievers in eighteenth century France* (Oxford, 1981), y de Robert R. Palmer, *Catholics and unbelievers in Enlightenment France* (Nueva York, 1961), siguen siendo valiosos. En este periodo, las iglesias misioneras desempeñaron un papel muy importante en la globalización, inculcando creencias similares en territorios muy alejados entre sí y provocando muchas veces la desaparición de las religiones tradicionales. Sobre una de las iglesias misioneras más exitosas véanse Colin Podmore, *The Moravian Church in England, 1728-1760* (Nueva York, 1998); Arthur James Freeman, *An ecumenical theology of the heart: The theology of Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf* (Bethelhem y Winston-Salem, 1998); véase también C. B. Cowing, *The Great Awakening and the American Revolution* (Chicago, 1971). Sobre la ciencia de la Ilustración, todavía tan enredada con la teología, no hay un panorama general. El libro de Jacques Roger, *Buffon: Un philosophe au Jardin du Roi* (París, 1992), es fruto de toda una vida de erudición, igual que *Les sciences de*

la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle (París, 1963). D. G. Charlton, *New images of the natural* (Cambridge [Inglaterra], 1984) y C. Glacken, *Traces on the Rhodian shore: Nature and culture in Western thought* (Berkeley, 1967), analizan aspectos de la metáfora central de la "naturaleza" en la Ilustración. K. M. Baker, *Condorcet: From natural philosophy to social mathematics* (Chicago, 1975), explora la creciente interacción entre las ciencias sociales que se iban desarrollando a finales de la Ilustración y las ciencias físicas y matemáticas. El impacto de la ciencia en la comprensión de la historia mundial se revisa en P. Rossi, *The dark abyss of time: The history of the earth and the history of nations from Hooke to* Vico (Chicago, 1984). Si bien el impacto de la ciencia en la visión del género fue muy grande, también creó un pensamiento mucho más antiguo, como se demuestra en George Rousseau y Roy Porter (comps.), *Sexual underworlds of the Enlightenment.* La contribución de las mujeres a la ciencia se analiza en Londa Schiebinger, *The mind as no sex? Women in the origins of modern science* (Cambridge [EUA], 1989). La importancia del papel de *philosophe* para las mujeres se estudia en Katherine Clinton, *"Femme et philosophe:* Enlightenment origins of feminism", *Eighteenth Century Studies*, 8, 1975, pp. 283-299. También el mundo no europeo, igual que las mujeres, se veía como algo "natural". Ciertos aspectos de esta conexión se analizan en la obra del colaborador de Raynal en Yves Bénot, *Diderot: De l'atheisme à l'anti-colonialisme* (París, 1970), y en Gilbert Chinard (comp.), "Introduction" a *Supplément au voyage de Bougainville* (París, 1933). Buena parte de los sistemas económicos de la Ilustración, así como el poder de muchos estados, dependían de esas economías del mundo colonial. El uso de trabajo forzado contribuyó en gran medida a sus finanzas, sobre todo en el caso de Francia e Inglaterra. El tráfico de esclavos también hizo un gran aporte a la globalidad de la Ilustración. La llegada de los esclavos, que fue probablemente la mayor migración forzosa de la historia, provocó la aparición de nuevas culturas, furiosos debates en la Ilustración y un impacto perdurable sobre la cultura, la sociedad y la política de toda América. R. B. Davis, *The problem of slavery in the age of Revolution, 1770-1823* (Ithaca, 1975), sigue siendo un análisis clásico. Entre los estudios recientes más valiosos se cuentan David Eltis y David Richardson (comps.), *Direction, ethnicity and mortality in the transatlantic slave trade* (Londres, 1997); Robin Blackburn, *The overthrow of colonial slavery 1776-1848* (Londres, 1988); Philip D. Curtin, *The rise and fall of the plantation complex; Essays in Atlantic history* (Cambridge [Inglaterra], 1990); Michael Mullin,

Africa in America: Slave acculturation and resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831 (Urbana, 1992); Gwendolyn Midlo Hall, *Africans in Colonial Louisiana: The development of Afro-Creole culture in the eighteenth century* (Baton Rouge, 1992); John F. Sensbach, *A separate Canaan: The making of an Afro-Moravian world in North Carolina, 1763-1840* (Chapel Hill, 1998); Allan Kulikoff, *Tobacco and slaves: The development of Southern cultures in the Chesapeake, 1680-1800* (Chapel Hill, 1986); Mervyn C. Alleyne, *Roots of Jamaican culture* (Londres, 1988); C. L. R. James, *The black Jacobins: Toussaint L'Ouverture and the San Domingo Revolution* (Nueva York, 1989, 2a. ed.). John Axtell, *Natives and newcomers: The cultural origins of North America* (Oxford, 2001), analiza, en varios ensayos, los encuentros transculturales entre los colonos blancos y las naciones indias durante este periodo. También sigue siendo valioso el trabajo clásico de Robert F. Berkhofer, *Salvation and the savage: An analysis of Protestant missions and American Indian response* (Lexington, 1965). Algunas de las consecuencias de las complejas interrelaciones que tuvieron lugar en la América española entre historiadores blancos, burócratas metropolitanos y las culturas indias se describen en Jorge Canizares-Esguerra, *How to write the history of the New World: Historiographies, epistemologies and identities in the eighteenth-century Atlantic world* (Stanford, 2001). Ciertos aspectos de estas cuestiones se tratan en Richard Herr, *The eighteenth-century revolution in Spain* (Princeton, 1958). I. Hont y M. Ignatieff (comps.), *Wealth and virtue: The shaping of political economy in the Scottish Enlightenment* (Cambridge [Inglaterra], 1983), muestran la formación de algunas ideas económicas clave. L. Krieger, *Kings and philosophers 1689-1789* (Nueva York, 1970), examina la ambigua relación entre los monarcas y los principales pensadores, mientras Ronald Meek (comp.), *The economics of physiocracy* (Cambridge [EUA] 1962), observa la formación de otro importante conjunto de teorías económicas. Ernst Wangermann, *The Austrian achievement 1700-1800* (Nueva York, 1973), analiza la tormentosa trayectoria de las políticas de la Ilustración en los gobiernos de José II y María Teresa, cosa que también hace Derek Beales, *Joseph II: In the Shadow of Maria Theresa, 1741-1780* (Cambridge [Inglaterra], 1987). Véase también el estudio clásico de S. L. Kaplan, *Bread, politics and political economy in the reign of Louis XV* (La Haya, 1976, 2 vols.). Asimismo, sobre los argumentos económicos, véase A. O. Hirschman, *The passions and the interests: Political arguments for capitalism before its triumph* (Princeton, 1977). Los gobiernos del siglo XVIII se esforzaron, con diversos grados de éxito, por implantar reformas que con fre-

cuencia se basaban en el pensamiento de la Ilustración. Isabel V. Hull, *Sexuality, state and civil society in Germany, 1700-1815* (Ithaca, 1996), analiza el impacto de las burocracias ilustradas en las costumbres sociales. El tema de Anthony la Vopa, *Grace, talent and merit: Poor students, clerical Careers, and professional ideology in eighteenth-century Germany* (Cambridge [Inglaterra], 1988), habla por sí mismo. La cultura popular y las reacciones de la clase media se tratan en Daniel Roche, *The people of Paris: An essay on popular culture in the eighteenth century.* Mientras tanto, el pensamiento y la práctica educativos eran influidos con frecuencia por la Ilustración. Véanse Anke te Heesen, *Der Weltkasten: Die Geschichte einer Bildenzyklopädie aus dem 18. Jahrhundert* (Gotinga, 1997); Harvey Chisick, *The limits of Reform in the Enlightenment: Attitudes towards the education of the lower classes in eighteenth century France* (Princeton, 1981); Barbara Stafford, *Artful science: Enlightenment, Entertainment and the eclipse of visual education* (Cambridge [EUA], 1994); C. B. A. Behrens, *Society, government and the Enlightenment: The experiences of eighteenth century France and Prussia* (Londres, 1985); *Marc Raeff, The well-ordered police state: Social and institutional change through law in the Germanies and Russia, 1600-1800* (New Haven y Londres, 1984). Para una discusión acerca de cómo contribuyeron las ideas de la Ilustración a la Declaración de Independencia de los Estados Unidos en 1776, véase Garry Willis, *Inventing America: Jefferson's Declaration of Independence* (Nueva York). Los viajes de exploración fueron también acontecimientos globalizadores que no sólo modificaron el conocimiento del planeta sino que tuvieron también un impacto cultural más amplio. Entre los estudios recientes de importancia se cuentan P. J. Marshall y Glyndwr Lewis, *The great map of mankind: British perceptions of the world in the age of the Enlightenment* (Londres, 1982); David Livingstone y Charles Withers (comps.), *Geography and Enlightenment* (Chicago, 1999); N. Thomas, G. Guest y M. Dettelbach (comps.), *Johann Reinhold Forster: Observations made during a voyage round the world* (Honolulu, 1996); Alan Frost, "The Pacific Ocean: The eighteenth century's 'New World'", *Studies in Voltaire and the Eighteenth Century,* 22, 1981, pp. 779-782; Greg Dening, *Mr Bligh's bad language: Passion, power and theatre on the* Bounty (Cambridge [Inglaterra], 1992); John Cawte Beaglehole (comp.), *The* Endeavour *Journal of Joseph Banks 1768-1771* (Sydney, 1962); y *The journals of captain James Cook on his voyages of discovery: The voyage of the* Endeavour *1768-77* (Cambridge [Inglaterra], 1968); el trabajo de análisis pionero de Bernard Smith, *European imagination and the South Pacific* (New Haven y Londres,

1982); Neil Rennie, *Far fetched facts: The literature of travel, and the idea of the South Seas* (Oxford, 1995); D. Outram, "On being Perseus: New knowledge, dislocation and Enlightenment exploration", en D. Livingstone y Ch. Withers (comps.), *Geography and Enlightenment* (Chicago, 1999); Jonathan Lamb, Vanessa Smith y Nicholas Thomas, *Exploration and exchange: A South Seas anthology, 1680-1900* (Chicago, 2000); Jonathan Lamb, *Preserving the self in the South Seas, 1680-1840* (Chicago, 2001); O. W. Frost (comp.), *Georg Wilhelm Steller, Journal of a voyage with Bering, 1741-1742* (Stanford, 1988). Muchos intentos de la Ilustración de construir una "ciencia del hombre" utilizaron también la información sobre pueblos desconocidos que se recababa en esos viajes. Véanse R. Fox (comp.), *Inventing human science: Eighteenth-century domains* (Berkeley, 1995); John H. Zammito, *Kant, Herder, and the birth of anthropology* (Chicago, 2002).

Los trabajos más recientes sobre la historia de la ciencia en ese periodo se han concentrado muchas veces en la noción de ciencia como espectáculo público, vinculada al actual interés, en los estudios de la Ilustración en general, por el "espacio público" y la puesta en escena. Véanse Jessica Riskin, *Science in the age of sensibility: The sentimental empiricists of the French Enlightenment* (Chicago, 2002); Julia V. Douthwaite, *The wild girl, natural man, and the monster: Dangerous experiments in the age of Enlightenment* (Chicago, 2002), que también conviene consultar en lo tocante al pensamiento ilustrado sobre la educación. Véanse también Simon Schaffer, "Natural philosophy and public spectacle in the eighteenth century", *History of Science,* 21, 1983, pp. 1-43; Jan Golinski, *Science as public culture: Chemistry and Enlightenment in Britain, 1760-1820* (Cambridge [Inglaterra], 1992); Robert Darnton, *Mesmerism and the end of the Enlightenment in France* (Cambridge [EUA] 1968); J. L. Heilbron, *Electricity in the seventeenth and eighteenth centuries: A study of early modern physics* (Berkeley, 1979). Sobre América del Norte, I. Bernard Cohen, *Benjamin Franklin's Science* (Cambridge [EUA] 1990). Sobre los espacios más institucionalizados de aprendizaje, véanse Daniel Roche, *Le siècle des Lumières en province: Académies et académiciens provinciaux* (París, 1978, 2 vols.); R. E. Schofield, *The Lunar Society of Birmingham* (Oxford, 1963); Roger Hahn, *Anatomy of a scientific institution, The Paris Academy of Sciences, 1666-1803* (Berkeley, 1971); James E. McClellan III, *Science reorganised: Scientific societies in the eighteenth century* (Nueva York, 1985). La aparición de una ciencia global que se basaba en la creación de instituciones científicas estandarizadas en todo el mundo controlado por Occidente, y en el desa-

rrollo de proyectos científicos tales como estaciones de aclimatación, herbarios y colecciones de datos climatológicos, comenzó a favorecer la creación de una ciencia global; véase Richard Grove, *Green imperialism: Colonial expansion, tropical island edens and the origins of environmentalism, 1600-1860* (Cambridge [Inglaterra] 1997).

CRONOLOGÍA

1686 El pietista alemán August Francke inicia los estudios bíblicos en Leipzig; Charles, duque de Lorena, toma Buda de manos de los turcos.

1687 Isaac Newton publica *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica.*

1688 Guillermo de Orange depone a Jaime II como rey de Inglaterra.

1689 John Locke publica *Letters on Toleration.*

1690 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*.

1691 Se constituye en Londres la Nueva Compañía de las Indias Orientales.

1693 John Locke, *Thoughts Concerning Education.*

1694 Se funda el Banco de Inglaterra. Nace Voltaire.

1695 John Locke, *The Reasonableness of Christianity.*

1697 Pedro el Grande viaja a Prusia, Holanda, Inglaterra y Viena para estudiar la tecnología y el pensamiento europeos.

1702 Se crea la Compañía Asiento de Guinea para llevar a cabo el tráfico de esclavos entre África y América.

1704 Isaac Newton publica *Opticks.*

1707 Se produce la unión política y legal entre Inglaterra y Escocia. Nace Lineo.

1709 Es propugnada la primera ley de propiedad intelectual en Gran Bretaña.

1713 Se publica *Projet pour la paix perpétuelle,* del abate de Saint-Pierre. La paz de Utrecht pone fin a la guerra de la sucesión en España.

1715 Muere Luis XIV de Francia; lo sucede su bisnieto Luis XV, bajo la regencia del duque de Orleáns.

1716 Aparece la primera compañía de actores ingleses en Norteamérica, en Williamsburg, Virginia.

1717 Lady Mary Wortley Montagu introduce en Inglaterra, desde Turquía, la inoculación contra la viruela. Se establece en Londres la primera logia masónica.

1718 Se funda, en New Haven, Connecticut, Estados Unidos, la Universidad de Yale. Se funda la ciudad de Nueva Orleáns.

1719 Daniel Defoe escribe la novela *Robinson Crusoe.*
1721 Montesquieu publica *Lettres Persanes;* J. S. Bach presenta los *Conciertos de Brandemburgo.*
1722 Daniel Defoe publica *Moll Flanders.*
1723 Ludovico Antonio Muratori publica *Rerum italicarum scriptores,* 28 volúmenes de documentos medievales. Concluye la regencia en Francia. Bach presenta *La pasión según San Juan.*
1724 Se crean las cátedras de historia moderna en las universidades de Oxford y Cambridge. Abre la Bourse (la bolsa de valores) de París.
1725 Se fundan la Academia de Ciencias de San Petersburgo y el teatro de la Ópera de Praga. Vico publica *Principi d'una scienza nuova intorno alla natura delle nazioni.*
1726 Jonathan Swift publica *Gulliver's Travels.* Voltaire llega a Inglaterra.
1727 Se funda en Filadelfia la American Philosophical Society. Muere Isaac Newton.
1728 Ephraim Chambers (comp.), *Cyclopaedia or An Universal Dictionary of Arts and Sciences.*
1729 J. S. Bach presenta *La pasión según San Mateo;* se traducen al inglés los *Principia* de Newton.
1730 John y Charles Wesley fundan el metodismo en Oxford.
1731 El abate Prévost publica *Manon Lescaut;* Voltaire, *Histoire de Charles XII.* Franklin funda una biblioteca por suscripción en Filadelfia.
1732 Se funda en Londres la Covent Garden Opera House.
1733 Comienza la guerra de sucesión polaca. Alexander Pope publica *Essay on Man.*
1734 Se funda la Universidad de Gotinga; George Sale traduce el *Corán* al inglés.
1735 Francesco Algerotti publica *Il newtonismo per le dame;* Carl Linnaeus, *Systema naturae.*
1738 La bula papal *In eminenti* condena la masonería. Comienzan las excavaciones en Herculanum. Voltaire, *Éléments de la philosophie de Newton.*
1739 David Hume publica *A Treatise of Human Nature.*
1740 Federico II asciende como rey de Prusia y funda la Academia de Ciencias de Berlín. María Teresa es coronada emperatriz de Austria. Federico se apodera de Silesia y da comienzo la guerra de la sucesión austriaca. Samuel Richardson publica

su novela *Pamela*. George Anson inicia la circunnavegación del mundo.

1741 Handel compone *El Mesías*.

1746 Condillac publica *Essai sur l'origine des connaissances humaines.*

1747 Julien Offray de la Mettrie, *L'homme machine.*

1748 Concluye la guerra de la sucesión austriaca; Marie-Thérèse Geoffrin abre su *salón*; Samuel Richardson publica *Clarissa;* David Hume, *Philosophical Essay Concerning Human Understanding;* Montesquieu, *De l'esprit des lois.*

1750 Rousseau, *Discurs sur les sciences et les arts;* se funda la secta judía de los jasidim.

1751 Primer volumen de la *Encyclopédie* de Diderot y D'Alembert; David Hume publica *Enquiry Concerning the Principles of Morals;* Voltaire, *Le Siècle de Louis XIV;* el papa Benedicto XIV condena la masonería.

1752 Primera condena contra la *Encyclopédie.*

1754 David Hume publica *History of Great Britain;* Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature;* Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

1755 Terremoto en Lisboa. Samuel Johnson publica el *Dictionary of the English Language.*

1756 Comienza la guerra de los siete años.

1758 Claude Adrien Helvétius, *Del'Esprit;* Rousseau, *Lettre à D'Alembert sur les spectacles;* Quesnay, *Tableau Economique.*

1759 Segunda condena contra la *Encyclopédie*; los jesuitas son expulsados de Portugal; Voltaire publica *Candide ou l'optimisme*; Samuel Johnson, *Rasselas*; Adam Smith, *Theory of Moral Sentiments.* Carlos III asciende como rey de España. Se abre en Londres el Museo Británico, en la casa Montague; Wolfe toma Quebec de manos de los franceses.

1760 Jorge III es coronado rey de Gran Bretaña.

1761 Rousseau publica *Julie ou la Nouvelle Héloïse.*

1762 Diderot, *Le neveu de Rameau;* Rousseau, *Du Contrat social* y *Émile, ou de l'éducation.* Se realiza el juicio de Calas. Catalina II es coronada emperatriz de Rusia.

1763 La paz de París pone fin a la guerra de los siete años. Voltaire publica *Traîté de la tolérance.*

1764 La orden jesuita es suprimida en Francia. Madame Necker y Julie de Lespinasse fundan salones en París. Cesare Beccaria publica *Dei Delitti e dei Pene;* Voltaire, *Dictionnaire Philosophique;* J. J. Winckelmann, *History on Ancient Art.*

1765 José II se convierte en corregente junto con su madre María Teresa; Turgot, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*.

1766 Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*. Bougainville comienza su viaje al Pacífico.

1767 Rousseau en Inglaterra. Los jesuitas son expulsados de España y Nápoles. Laurence Sterne termina *Tristram Shandy*. Joseph Priestly, *The History and Present State of Electricity*.

1768 Francia le compra a Génova la isla de Córcega. Quesnay publica *Physiocratie*. Primer viaje de James Cook al Pacífico.

1769 William Robertson publica *History of Charles V;* Diderot escribe *Le Rêve D'Alembert*.

1770 El médico de la corte, el doctor Von Struensee, se convierte en primer ministro de Dinamarca. Cook desembarca en Botany Bay, Australia. Raynal publica *Histoire… des Deux Indes;* D'Holbach, *Système de la Nature*.

1771 Se exilian los *parlements* franceses. Crece la tensión entre ellos y la monarquía. Primera edición de la *Encyclopaedia Britannica*. William Robertson publica *History of America;* Arkwrigth produce el primer aparato para hilar; Luigi Galvani descubre la naturaleza eléctrica de los impulsos nerviosos; Lavoisier determina la composición del aire.

1772 Se produce la caída del reformista danés Struensee; primera partición de Polonia; se inicia la segunda circunnavegación de James Cook.

1773 En Boston tiran al mar el cargamento de té de un barco. El papa Clemente XIV disuelve la orden jesuita.

1774 Muere Luis XV de Francia, quien es sucedido por Luis XVI. Goethe escribe *Die Leiden des jungen Werther*. Turgot se convierte en ministro.

1775 Comienza la guerra de independencia en América del Norte. En Bohemia hay una rebelión de los campesinos por su condición de siervos. Beaumarchais publica *The Barber of Seville*. Se produce la "guerra de las harinas" en París y el norte de Francia.

1776 Declaración de Independencia de los rebeldes norteamericanos, redactada principalmente por Thomas Jefferson. Turbot es obligado a dejar el gobierno; Edward Gibbon publica *Decline and Fall of the Roman Empire* (que concluye en 1788); Adam Smith, *An Inquiri into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. James Cook da inicio al tercer viaje por el Pacífico.

1778 James Cook descubre Hawai. Mueren Voltaire y Rousseau; Buffon, *Les époques de la nature.*
1779 Matan a James Cook. Se suprime la servidumbre en Francia y sus colonias. Se publica en forma póstuma *Dialogues of Natural Religión,* de David Hume.
1780 Muere la emperatriz María Teresa; José II la sucede como único gobernante. Filangieri publica *La Scienza della Legislazione.* Es abolida en Francia la tortura judicial.
1781 Se publican *Kritik der reinen Vernunft,* de Kant, *Confessions,* de Rousseau, y *On the Civil Amelioration of the Condition on the Jews,* de Mendelssohn.
1782 Laclos, *Le Liasions dangereuses.*
1783 Las colonias norteamericanas obtienen su independencia de Gran Bretaña. Mendelssohn publica *Jerusalem,* en pro de la tolerancia religiosa.
1784 William Jones funda la Sociedad Asiática de Bengala.
1785 William Paley, *Principles of Moral and Political Philosophy.*
1786 Muere Federico II. Mozart presenta *Las bodas de Fígaro.*
1787 Crece la tensión política en Francia. Se reúne la primera Asamblea de Notables. Lavoisier reforma el lenguaje químico con el *Méthode de nomenclature chimique.* Mozart presenta *Don Giovanni.*
1788 Elecciones para los Estados Generales en Francia. Kant publica *Kritik der praktischen Vernunft;* Pierre Simon de La Place, *Laws of the Planetary System.*
1789 Se reúnen los Estados Generales (mayo). Motín del *Bounty.*
1790 Muere José II. Edmund Burke publica *Reflections on the Revolution in France.*
1791 Thomas Paine publica *The Rights of Man.*
1792 Mary Wollstonecraft publica *Vindication of the Rights of Women.* Francia entra en guerra con Austria y Prusia.
1793 Segunda partición de Polonia. Condorcet publica *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain.*

ÍNDICE ANALÍTICO

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

ÍNDICE GENERAL